

حاشيه خيالى ع ١

و ١١

سوسو

حاشية الخيالي للتفسير الرباني السيواسي

المفتي في السيواس

في صحيح العمر

١٢٠٨


وقف
١٣٤٨

بسم الله الرحمن الرحيم   نسئله التوفيق للاهتداء الى الطريق المستقيم

قوله النحرير في الصحاح النحرير العالم المتقن وفي القاموس النحرير بكسرهما الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه ينحر العلم نحرا   في تعقيب التسمية بالتحميد ذكره بعد قوله بعد ما تيمن لان الاولى الاقتداء باسلوب الكتاب المجيد لا يحصل بمجرد ذكر التحميد بل انما يحصل بالتعقيب اذ بمجرد ذكر الحمد المستفاد من كون الحمد علة قوله اقتداء وعمل بما يليه للمقول بالحمد على ما لا يخفى لا لما قيل من انه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد انتهى وذلك لانه لا مجال لتوهم كون الاقتداء في تعقيب التسمية بالتحميد اذ مدار التوهم احد الامرين وهو اما تقديم الظرف على قال او جعل التيمن من مقول القول وكلاهما منتفيان هاهنا ثم لا يخفى ان حصول الامتثال لحديثي الابتداء في التعقيب المذكور كذلك يحصل بايراد التسمية عقيب الحمد بخلاف الاقتداء باسلوب الكتاب في الابتداء كالجعل والعمل بما شاع   وما يتوهم جواب دخل مقدر وهو انا لا نسلم ان في التعقيب امتثالا لحديثي الابتداء لان الامتثال انما يكون فيه اذا امكن العمل بالحديثين والعمل بهما غير ممكن لتعارضهما لان الابتداء بشيء ينافي الابتداء بشيء اخر لانه ليس للابتداء زمان ممتد منقسم حتى يحصل كل في جزء بل معارضة لامرين مرتبين فالابتداء ويمكن ان يكون تقرير السؤال بوجه اخر وهو ان الامتثال لحديثي الابتداء غير لازم لعدم امكان العمل بهما لكنه بعيد ثم من منع توهم التعارض بين الحديثين انسياق الوهم وتبادره من الابتداء المذكور في الحديثين الى الابتداء الحقيقي   او يحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي اقول لا يخ اما ان يراد بكل من الابتداءين الحقيقي او الاضافي او باحدهما الحقيقي وبالاخر الاضافي والاول باطل لانه يستلزم التعارض والثالث يدفعه ما نقل عنه على قوله في تعقيب التسمية من قوله فيكون الذكر الذي يتضمنه التعقيب ان التعقيب مستلزم لذكرهما وذلك لانه اذا كان المراد من الابتداء في حديث الابتداء الحقيقي في حديث البسملة والاضافي في حديث الحمد له او بالعكس او في فلا شك ان الامتثال انما هو في نفس التعقيب لا في مجرد ذكرهما وان اريد الحقيقي في حديث البسملة الحمد له والاضافي في حديث الحمد له البسملة فالامتثال انما هو في تعقيب التحميد بالتسمية لا في تعقيب التسمية بالتحميد ولا في مجرد ذكرهما واما احتمال ان يراد في احدهما الاعم على التعيين الحقيقي وفي الاخر كذلك الاضافي فمما لا مجال له فظهر انه الاولى لدفع التعارض حمل كلا الابتداءين على الاضافي العرفي ويمكن ان يقال لما كان الحقيقي فردا من الاضافي تسامح في قوله او يحمل احدهما على الحقيقي فيكون حاصل كلامه ان ما يتوهم من التعارض مدفوع بحمل الابتداء في الحديثين على الاضافي لكن يحمل الاضافي في احدهما على ما في ضمن الحقيقي وفي الاخر على ما يقابله بناء على ما اشتهر من ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص   ولك ان تحمل البا في الحديثين للاستعانة

على التقدير كون البا في الحديثين للاستعانة يكون المراد باسم الله تعالى بالاذن الشرعي لا تمام الامور التي لها خطر شرعا بالاذن الشرعي فلا يرد عليه الفوت قال بعض الافاضل ولا يجوز حملها على الاستعانة اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شان وخطر من حيث ان الحديث افاد انها خارج لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم يصدر باسم الله فكان بمنزلة انه يستعان بها في اتمام الامور واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا نعم تعتبر على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال انتهى   ولا شك ان الاستعانة بشيئين يعني انه يكون المبتدأ به امرا واحدا هو اول الملابس للامرين اعني بهما التسمية والتحميد حتى ينافي الابتداء باحدهما الابتداء بالاخر بل التسمية والتحميد مما يستعان بهما ويجوز ان يستعان في شيء بامور متعددة اذ الاستعانات وان كانت مترتبة في الحدوث لكنها مجتمعة في البقاء لان المراد من الاستعانة ليس هو طلب المعاونة بل الاثر المترتب عليه المعبر عنه بالحاصل بالمصدر وبهذا سقط ما قيل ان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا باخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وهاهنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس ولا حاجة في دفعه الى ما تكلفه بعضهم من ان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء مستعينا بامر والابتداء مستعينا بامر اخر بهذا المعنى يكونان في ان واحد وايضا هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في ان واحد فلم لم يسلم ذلك في ان الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لا ما ذكره تامل انتهى وذلك لان دفعه مع كونه تكلفا يوهم بان الابتداء مستعينا بالتسمية مغاير للابتداء مستعينا بالتحميد ولا يرد عليه ايضا ما اورده بقوله وايضا هذا القائل ان سلم الخ لان القائل يسلم امكان الاستعانة بشيئين في ان واحد فيما اذا كان المبتدأ به غير المستعان به واما فيما اذا كان عينه فلا وهاهنا كذلك في زعمه كما يشهد به صريح عبارته فالجواب منع كونه عينه ولا حاجة ايضا الى ما اجاب بعض الافاضل من ان التنافي مسلم في الابتداء بالاستعانة حسا اذا كانت متعلقة بشيئين وهاهنا معنى الاستعانة طلب الفعل من الله تعالى في اتمام الامور شرعا بذكر اسمه وايراد حمده عقيبه قبل الامر والابتداء بمثل هذه الاستعانة ايراد ما يستعان به قبل الشروع فلا منافاة انتهى وذلك لانه مع كونه تخصيصا يشعر بان المبتدأ به عين ما يستعان به ويوهم على ان اخر كلامه ينادي بفساد اوله   او للملابسة قال بعض الافاضل لا يجوز حمل البا في الحديثين على الملابسة بمعنى تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الفرس بسرجه الملابسة لا بعضه فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر الله تعالى حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد اقول لا يخفى ان المعنى المراد انما يفوت اذا كان معنى التلبس منحصرا في المقارنة واما اذا كان ~~الاتصال واللصوق~~ معناه ~~ايضا كلا~~ وليس كذلك اذ هو يجيء بمعنى الاتصال واللصوق ايضا قال في القاموس تلبس بالامر وبالثوب اختلط والطعام باليد التزق ومن هاهنا ظهر ان تقرير المحشي ليس ارتكابا بتعسف كما زعمه هذا الفاضل ما قيل من ان كون الملابسة ~~[illegible]~~ الباء بمعنى الاتصال محل بحث فمما لا يلتفت اليه   وبذكره قبل الابتداء عطف على بالشيء واما عطفه على الجزئية فمحوج الى التكلف قيل في دفع توهم التعارض بين الحديثين البداءة المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم وايد كلامه بقول المغرب بدأ بالشيء اذا قدمه وقال

[illegible]

فمعنى الحديثين ح كل امر ذى بال لم يبتدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما

اذ من الظاهر البين ان لا استحالة فى تقديم شيئين او اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به فى دفعه انتهى ولا يخفى ان ما قال المعترض

ليس شأنه اعتراضا على ما قاله المجيب لان ما قاله المعترض تفسير باللازم لان الابتداء بالشئ بجزء من المطلب يستلزم تقديم ذلك الجزء على ساير الاجزاء

نعم لو قال المعترض اذا قدم على المطلب مدعى المجيب واين هذا من ذاك اى تفرد به واستقل نقل عنه ولا يقصد فيه معنى التكلف والاعلام

مدخل الغير فى ثبوت الوحدة فى الذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة

نقل عنه اى اضافة الجلال الى الذات على طريق اضافة الحصول الى الصورة كما يقال الصورة الحاصلة فى حصول الصورة كذلك

يقال الذات الجليلة فى جلال الذات انتهى يعنى ان اضافة الجلال الى الذات من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فعلى هذا ينبغى

ان يقال فى التنوير كما يقال حصول الصورة فى الصورة الحاصلة يقال جلال الذات فى الذات الجليلة ونقل عنه ايضا

وعلى هذا المعنى الثانى رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب تعالى وذات الممكنات متشاركة فى تمام الماهية والامتياز

بالاحوال والاوصاف اى صار للصيرورة بدون صنع القول هذا مبنى على زعم اهل اللسان واستعمالاتهم كما يقولون

مات فلان ويريدون به الموت حتف انفه بدون ضرب ولا قتل وان كان الموت واقعا باماتة الله تعالى فلا يرد عليه ان

الصيرورة مستلزمة للحدوث وهى لا يكون الا بالصنع فالتقييد بقوله بدون صنع ينافيه على انه يمكن ان يقال ان التقييد بقوله

بدون صنع قرينة على ان المراد بالصيرورة مطلق الكون نعم لو اريد به الكون بطريق الانتقال فلا بد ان يجرد عن معنى الانتقال

فيما نحن بصدده لاستحالته على الله تعالى والتولد نقل عنه ومنه الترجح انتهى فى القاموس الارجيح الفلوات واهتزاز الابل

فى رتكانها والفعل الارجاح والترجح وفيه ايضا رتك البعير رتكا ورتكانا محركتين قارب خطوه واما

التكلف فحمله بعض الافاضل على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اى بلغ اقصى جهده فى فعل الحلم لبعده من باب المبالغة

وجعل الباء فى بجلال ذاته للملابسة هرب من ضيق العطن فى معرفة اللغة حتى ابتدع بعضهم التفعل ههنا بمعنى الصيرورة من غير صنع ومثله

تجح

تجح الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل ولا دل عليه

استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول

حجرا وقد يعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر المادة والماء ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل

وتراخ كما فى تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد انتهى اقول يقال توحد برأيه تفرد به كما فى الصحاح وتوحد الله بعصمته عصمه ولم يكله الى غيره

ويقال توحد له بمعنى تفرد وقال فى القاموس وحد كعلم وكرم يحِد فيهما وَحادةً ووُحودةً ووُحودا ووَحدا ووَحدةً وحِدةً

بقى مفردا كتوحد وقال فيه ايضا ورجل وحَد واَحَد محركتين ووحد ووحيد ومتوحد متوحد منفرد وقال فيه والوحد من الوحش

المتوحد وقال ايضا والمتوحد ذو الوحدانية فعلى هذا جعله من قبيل تحلم الحليم وجعل الباء للملابسة لبس من ضيق العطن فى معرفة

اللغة واما ابتداع معنى الصيرورة بدون صنع للتفعل فليس بدعا مما يستبعد فان تفعل يجئ لمطاوعة فعل المتعدى قال الجاربردى فى

معنى التعدية اى ان يتضمن الفعل معنى التصيير فيصير الفاعل فى المعنى مفعولا للتصيير فاعلا لاصل الفعل فى المعنى فعلى هذا يمكن ان يعتبر

فى المطاوع معنى الصيرورة فان قلت سلمنا امكان اعتبار الصيرورة فى تفعل لكن لا نسلم امكان اعتبار الصيرورة بدون صنع فيه

لان الصيرورة اللازمة للتصيير هو الصيرورة الحاصلة بالصنع قلت اعتباره على طريق الاستعارة بان يستعمل اللفظ الموضوع للصيرورة

الحاصلة بالصنع فى الصيرورة الحاصلة بدون الصنع لمشاركتهما فى مطلق الصيرورة ويمكن ان يجاب عن الاصل ايضا بان تفعل لما جاء للعمل

المتكرر الذى فسره الجاربردى بقوله اى ليدل على ان اصل الفعل حصل مرة بعد مرة نحو تجرعته اى شربه جرعة بعد جرعة وقال ومنه تفهم كانه

حصل له فهمه شيئا بعد شئ وهو الذى عبر عنه المعترض بقوله ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتراخ وكان الصيرورة

بدون صنع متفرع كما فى مادة التفهم والتولد والتكون علاقة من معانيه ما صحة اولها وبهذا علم ضعف ما ذكره فيما نقل عنه من ان المعنى الاول

متفرع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف فغاية ما يمكن

فى توجيهه انه لما كان التكلف لتحصيل الكمال وكان الحاصل بدون صنع كاملا فى الغالب فكان الفعل الفاعل تكلف وتعانى لتحصيله وعقد اطنبنا

المقال ليحصل لك الغنا عما قيل او يقال ولتوسيع النظر بعد مجال مع ملابسة جلال الذات فيه لجلال من الاتصاف كذا

نقل عنه ليفيد ان ايه نبينا نقل عنه فالاضافة للاستغراق ومعلوم ان حجج ساير الانبياء ليست بهذه المثابة انتهى يعنى بالاضافة

اضافة الساطع الى الحج فيكون راجعا فى المال الى الاحتمال الاخير ويجوز ان يريد بكون الاضافة للعهد اما ذهنيا او الخارجي فيكون

المراد بساطع الحج كلام الله المعجز الباقى الى يوم القيمة ويحتمل ان يكون للجنس فيفيد سطوع جميع حجج نبينا من ابات ساير الانبيا كما فى الاستغراق

على ما لا يخفى فظهر انه لا دخل فى الافادة المذكورة لحمل الاضافة للاستغراق كما توهم ثم اقول المراد بقوله ليفيد اى ليفيد بمعونة المقام

والا فكون نبينا مؤيدا بساطع الحج لا يستلزم اختصاص الساطع به عليه السلام حتى يفيد الافادة المذكورة من قبيل اطلاق نباب

نقل عنه والمعنى الحج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص فى الصدر والتعميم

فى الاخر مما يستحسنه الذوق السليم انتهى ووجه الاستحسان ان الصدر يفيد التاييد بساطع من الحجج والاخر يفيد التاييد بكلها بل نقول

الصورة التركيبية تفيد ان من الحجج ما لا يكون مؤيدا ومن البين ان ما لا يكون مؤيدا لا يكون حجة فيفيد تناقض افادة الحجج اضافة اليه عليه السلام ثم لا يخفى

ان المعنى على الاحتمال الاول ابلغ وكون الاية اية النبوة لا اية الالوهية لا يقتضى رجوع الضمير الى محمد عليه السلام كما توهم

نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها فى استنباط الاحكام مطلقا من

الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته انتهى اقول

كون المسائل الاصولية مما لا بد منها فى استنباط الاحكام مطلقا ممنوع كيف وهو خلاف ما صرح به فى كتب الاصول ونقل عنه ايضا وقد يقال عقايد

الاسلام مثل الاعتقاد لوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام وفيه فوات مقابلة العقايد بعلم

الشرايع ثم تخصيص عقايد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادر منها اقول يمكن ان يراد بعقايد الاسلام هى الاعتقادات الحقة الاسلامية

وبقواعدها الكتاب والسنة وهذا التوجيه اولى من التوجيهات السابقين لانه لا يرد عليه شيء مما يرد عليهما ولا يرد ايضا كون الكلام اساس نفسه

كما لا يخفى واما ما قاله بعض الافاضل ان من الاعتقادات ما يقصد منها نفس الاعتقاد وهو المراد بعقايد الاسلام وهى قواعد لما يبتنى عليها وان كان

هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى تتوسل بها الى معرفتها فظهر ان اضافة القواعد الى العقايد بيانية

وانهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار بالمفهوم والاعتبار فتدقيق حسن لكنه لا يناسب مقام ترغيب الطالبين وتحريضهم على تحصيل

علم الكلام على تخريج الفاضل المحشى الحل واتم منه على ما لا يخفى لشمول الاول الكتاب والسنة بخلاف الثانية نقل عنه لان القاعدة فى اللغة

الاساس فيكون المعنى اساس اساس عقايد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى واعترض عليه بان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر

يدل

على ان الكلام اساس العقايد لا ان الكتاب والسنة اساسها لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها فوات ارتقوله يعتد بها العدم ورود ذلك ورد التعريض ان العقايد منهم من جهة اعتداده يتوقف
على نفس الكتاب والسنة وهما يتوقفان عليها انفسها من حيث الاحتياج بهما ولو ماء بان هذا الكلام لان العقايد انفسها يتوقف على الكتاب والسنة انفسها
وهما يتوقفان من حيث الاحتجاج بها عليها انفسها لكن الاوجه بناء على ان من العقايد ما يتوقف انفسه على الكتاب والسنة كبعض احوال المبداء والمعاد مثل

يدل على ان الاول مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الرقى

بالوجه المذكور فى القرينة الثانية انتهى اقول لا يخفى ان مراد الفاضل المحشى بشمول القرينة الاولى شمولها فى نفسها مع قطع النظر عن اداة الحصر

ولا شك فى شمولها بخلاف الثانية فلا تغفل واما حمل الضمير على مجرد تقوية الاسناد بدون افادة التخصيص فمع كونه غير معهود لا يفيد

تميز علم الكلام عن ساير العلوم التى هى مبنى علم الشرايع على ما يقتضيه عموم القرينة الاولى بحيث حتى يكون محركا وداعيا الى تحصيله ونقل

عن الفاضل المحشى ههنا حاشية نوردها ونبين ما لها وما عليها قال فان قلت اولا العقايد من الكلام وكون الكلام اساسها يقتضى كون الشيء

اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس

والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية يشمل

الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقايد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب الموقوف على العقايد بحسب

ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس

الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس انتهى اقول

السؤال الاول معارضة لقول الشارح المحقق واساس قواعد عقايد الاسلام باعتبار دليله المطوى الذى ذكره الفاضل المحشى والسؤال الثانى

معارضة لقوله بخلاف الثانية واشارة الى منع قوله ففى هذه القرينة ترق بل الى معارضة تقرير الاول ان الكلام ليس اساس العقايد

لانه لو كان اساسها يلزم كون الشيء اساسا لنفسه وذلك لانه اساس الشيء اساس لذلك الشيء فالكلام

اساس للعقايد فنقول العقايد من الكلام والكلام اساس العقايد ينتج ان العقايد من اساس العقايد فيلزم كون الشيء اساسا لنفسه

لا محالة ولما ورد ان يقال انما ينتج هذه القياس النتيجة المذكورة اذا كان الكلام اساسا لاساس العقايد بجميع اجزائه باعتبار

او باعتبار جزئه الذى هو العقايد والكلام ممنوع لان مباحث النظر والدليل ايضا جزء منه فيجوز ان يكون اساسيته لاساس العقايد

باعتبار هذا الجزء رده بقوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية فيكون اساسيته باعتبار الجزء الذى هو عبارة عن العقايد فالنتيجة

المذكورة لازمة البتة وتقرير الجواب انا نمنع الحصر المذكور لان الكتاب كما يتوقف على المسائل الاعتقادية كذلك يتوقف على مباحث النظر

والدليل لانه موقوف على معرفة البارى تعالى ومعرفته تعالى موقوفة على معرفة حدوث العالم وان سلمنا الحصر فلا نسلم الكبرى قولكم لان

اساس اساس الشيء اساس لذلك قلنا لم انما نسلم ذلك فيما اذا كان اساسية كلا الاساسين من حيثية واحدة واما اذا كانتا من حيثيتين
متغايرتين فلا اذ توقف العقايد على الكتاب من حيث الاعتقاد وتوقف الكتاب على العقايد من حيث الذات وحاصل هذا الجواب منع الكبرى
بالتحقيق لكن لما كان منع المقدمة المدللة راجعة الى دليله ورد المنع فيه ولا يخفى ان الجواب الاول لا يفيد المعارض ولعله لذلك سلمه وتقرير الثاني
ان القرينة الثانية مشتملة على الكتاب لان الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقايد فالكتاب اساس اساس العقايد
ولما كانت المقدمتان نظريتين اشار الى بيان الكبرى اولا وهو قوله لان الكلام اساس العقايد بقوله لان اساس الاساس
الكتاب اساس بيانه ان الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس الكلام فالكلام اساس العقايد ولما كان انتاج المذكور
لهذه النتيجة بديهية اشار لكونه من قياس المساواة اشار الى انتاجه بقوله لان اساس الاساس اساس واشار ثانيا الى بيان الصغرى
وهو قوله الكتاب اساس الكلام بقوله لان العقايد من الكلام الخ وتقريره ان الكتاب اساس العقايد والعقايد جزء من الكلام ينتج
ان الكتاب اساس جزء من الكلام ونضم قولنا واساس جزء الكلام اساس الكلام ينتج ان الكتاب اساس الكلام وقوله لانه وتقرير
الجواب انا لا نم الصغرى وهو قولكم الكتاب اساس الكلام لانها انما تتم اذا كان المراد من الاساس ما هو اعم مما بالذات وما هو بالواسطة
وهو مم اذ المتبادر من اساس الشيء ما هو بالذات واساسية الكتاب للكلام انما هو بواسطة اساسيته لجزئه وهو العقايد فاساسيته
للكلام مم ولما كان هذا المنع سخيفا جدا ودعوى التبادر باطلا قطعا سلمه واشار الى منع الصغرى بوجه اخر وقال ولو سلم فاساس الفن
ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله ولما كان هذا المنع مصادما للبديهي اذ لا شك ان اساس الجزء اساس للكل سلمه ايضا بقوله ولو سلم
واشار بقوله فاساس الكتاب هو ذات العقايد الى منع الكبرى بمنع انتاج الدليل المسوق لبيانه اياه لعدم تكرر الحد الاوسط
وقوله فلا يكون اساس اساسها من حيث هو اساس اشارة الى منع قول السائل لان اساس الاساس اساس بانه انما يتم اذا كان
اساسية كلا الاساسين من حيثية واحدة وهو مم هنا لان ذات العقايد اساس لذات الكتاب وذات الكتاب اساس لاعتقاد العقايد لا لذاتها
هذا وانت تعلم ان تغاير حيثية اساسية الاساسين لا يمنع شمول مفهوم الاساس فلا يمنع كون الكتاب اساس الاساس اساسا
وبعد اللتيا والتي لا وجه لايراد هذين الاعتراضين فيما نقل عنه بعد ملاحظة قول الفاضل المحشي في اصل الحاشية واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب
والسنة لان الكتاب العقايد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتقد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية لان قوله واساس العقايد الاسلامية

هو

هو الكتاب والسنة مانع لايراد السؤال الثاني لان وروده موقوف على ملاحظة اساسية الكتاب للعقايد على امر
في السؤال ولا بد من تغاير المضاف للمضاف اليه فيما اذا كانت الاضافة لامية فاضافة الاساس الى الكتاب والسنة مانعة
من ارادة الكتاب في الاساس المضاف نعم مفهوم الاساس شامل له لكن المحشي لم يقل ان مفهوم المبنى شامل للكتاب والسنة
بخلاف مفهوم الاساس بل قال لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية واين شمول القرينة الاولى وعدم شمول الثانية
من شمول مفهوم المبنى دون الاساس ولعله انما اورد السؤال الثاني بناء على ان توهم شمول القرينة الاولى لهما لما كان لشمول مفهوم المبنى
فيكون القرينة الثانية شاملة لشمول مفهوم الاساس لكن ذلك التوهم بط لانه لا مانع من ابقاء مفهوم المبنى في القرينة الاولى
على العموم بخلاف مفهوم الاساس في الثانية الآن يقال اراد بايراد السؤالين كليهما التنبيه على السؤال الوارد ههنا والجواب عنهما
باجوبة اخر ايضا فالمناسب على هذا ان يقال فلا يرد ثم يؤتى بباقي الاجوبة دون ان يقول فان قلت وان يشار الى المانع
من ورود الثاني ايضا كما لا يخفى ولقد استقصينا في تحرير المقام ليحصل لك الغناء عما يتخلص عن الشكوك والاوهام ويحصل لك الغناء عما حرر
المحشون في تقرير المرام علم يعرف فيه ذلك في كون التوحيد معروفا فيه تكلف فان المعروف فيه هو الوحدانية لا التوحيد فيحتاج
الى ان يقال المراد بمعرفة بالتوحيد نسبة الوحدانية اليه تعالى او ان يقال لما كان المقصود من علم معرفة المسائل الاعتقادية تحصيل نفس
الاعتقاد فبمعرفة وحدانيته تعالى في هذا العلم يحصل معرفة التوحيد ايضا فيكون التغاير بين معرفة وحدانيته تعالى وبين معرفة التوحيد اعتبارا
فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر وان كان موسوما بعلم التوحيد ايضا واقول في جعل علم التوحيد والصفات محمولا على مسمى بعلم
الشرايع الخ وعنه الخ وعدم نسبة الوسم اليه رعاية مناسبة مقام ترغيب الطالبين من جهة ان المعنى اللقبي يشعر بمدح العلم باعتبار
معناه الاصلي الاضافي وان لم يكن المعنى الاضافي معتبرا بخلاف ما لو عكس فان في تسميته بالكلام وجوها فلا يظهر فيه تلك الرعاية
اشارة الى فائدة من فوائده انما قال كذلك لان له فوائد اخرى منها حفظ قواعد الدين عن التزلزل بشبه المبطلين ومنها
بناء العلوم الشرعية عليه على ما اشار الى تلك الفائدة من الشارح المحقق بالقرينتين السابقتين والفائدة التي اشار اليها بقوله المنجي الخ اي الله تعالى

اعلى درجات القوة النظرية فلرجحان الشك على الوهم يجوز ان يراد بالوهم حكم القوة الواهمة فرجحان الشك على الوهم

ح باعتبار عدم اشتماله على الحكم باحد الطرفين وكون صاحبه كالمتحير الواله فيكون انسب بالظلمة الشديدة وان كان زواله

اسهل بالنسبة الى زوال الوهم ويجوز ان يراد به ما يقابل الظن فرجحان الشك عليه ح ظ وعلى التقديرين فمعلم التوحيد يجوز

ان يكون اضافة الغيهب الى الشك والظلمة الى الوهم يحتمل ان يكون من قبيل لجين الماء وان يكون من اضافة المسبب الى السبب

ولا فضل لاحدهما على الآخر بل الثاني افضل كما لا يخفى فوجه تخصيص هذا الاسم اى على التقدير الاخير لما على التقادير

كما ظ ظ وجه الظهور وجود المناسبة بينه وبينها لان معنى هذا الاسم هو الذي السلامة منه وبه واهل الجنة سالمون

عن كل آفة ~~وتلك~~ ~~خواص اهل الايمان على المؤمنين~~ فلاجل هذا اورد هذا الاسم دون غيره كذا نقل عنه رد الش

هذا العطف في بعض كتبه هذا العطف قال الش في شرح التلخيص ونعم الوكيل عطف على جملة هو حسبي والمخصوص محذوف

كما في قوله تعالى نعم العبد فيكون من باب عطف الجملة الانشائية على الاسمية الاخبارية واما على حسبي اى وهو نعم الوكيل وح فالمخصوص

هو الضمير المتقدم كما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد نعم الرجل ثم عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد

معنى الفعل ... لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار انتهى ولا يخفى ان الظاهران قوله لكنه في الحقيقة

الخ استدراك من قوله وان صح فعلى هذا يصير اعتراضا قطعا وحمله على التوجيه بعيد جدا وان نقل عن الش نعم اول كلامه يشعر

بالتوجيه الا ان يقال ان قوله لكنه في الحقيقة الخ استدراك مما تضمنه قوله باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل وهو ان الكلام يكون من

عطف الجملة الفعلية على الجملة الفعلية في الحقيقة لكنه بعيد واستعمال الش مثل هذا الكلام في كتبه لا يدل على كون ما ذكره ههنا

للتصحيح كالقول لا ينافي كون ما ذكره ههنا للرد بناء على ما يستفاد من ظاهره فلذلك حمله الشريف العلامة على الرد دون التصحيح واجاب عنه

بوجوه ذكرها المحشي اثنين منها باعتبار تضمنه معنى يحسبني الخ اقول لا حاجة في عطف نعم الوكيل على حسبي اعتبار تضمنه

معنى الفعل لان عطف الجملة على المفرد صحيح بل واقعة فيما لها محل من الاعراب على ان يراد بقوله وهو حسبي انشاء التوكل

لا لاثبات الكفاية الا ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل

بطريق الكناية او المجاز المرسل فلا يرد ما يقال انه ان اراد انشاء الكفاية فهو ليس بمقدور العبد وان اراد انشاء اظهار

التوكل فهو ليس بمقصود من الكلام ويؤيد كون المراد انشاء التوكل كون المقام مقام التضرع فلا يرد انه مخالف للظ

ولما كان المقصد الاصلي من هذا الكلام رد رد الش لا ايراد انه توجيه للعطف في قوله الش وهو حسبي ونعم الوكيل بما لا

يرتضيه صاحبه وجعل الواو في وهو حسبي او فيما عطف هو عليه بعد تأويله بالانشاء ايضا تخلصا عن ورود الاشكال

في عطف على ما عطف هو عليه وان جعل ما عطف هو عليه حالا عما قبله فلا اشكال ايضا لانه يمكن ايراد امثال اجوبة المحشي السيد

فيه وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة قال صاحب الكشاف في اوائل سورة البقرة وقصة المنافقين

عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة وقال صاحب الكشف في بيانه اراد انه ليس من باب

عطف جملة على جملة ليطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى جمل اخرى مسوقة لآخر

والمعتبر بالعطف المجموع وشرطه المناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة بين القصتين اشد وامكن كان العطف بينهما

اشد واحسن ولا تكلف لخصوص كل جملة جملة تناسب خاص وهذا اصل في العطف لم يصرح به الامام السكاكي ولذلك اشكل

عليه العطف في نحو وبشر الذين امنوا على الوجه الذي ذكره المص وسيجيء لهذا مزيد تقرير فيما بعد ان شاء الله تعالى انتهى كلامه

وقال صاحب الكشاف فيما سيجيء فان قلت علام عطف هذا الامر ولم يسبق امر ولا نهي يصح عطفه عليه قلت ليس الذي

اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين

فهي معطوفة على وصف عقاب الكافرين كما يقال زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق انتهى

وقال صاحب الكشف في بيانه هذا نظير قوله وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة

واشرنا فيما سبق انه من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لآخر ويعتبر فيه التناسب بين القصتين لا بين جمل القصتين
والتحقيق في ذلك انه نظير ما يقال في عطف المفرد في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ان الواو الوسطى
لعطف مجموع الصفتين الاخيرتين على مجموع الاوليين الا ترى انك لو اعتبرت عطف الظاهر بالاستقلال على واحدة من الاوليين
لم يحق التناسب فلما صح ذلك في المفردات صح في الجمل ان يكون الواو لعطف قصة على اى مجموع جمل على قصة اى مجموع مثلها
بل هذه بالجواز اولى وما قيل في بعض الحواشي جوازه لا بد في مثله من تضمين الخبر معنى الطلب وبالعكس فليحمل على قول الامام السكاكي
وقد عرفت انه لم يتعرض لهذا القسم اصلا انتهى اقول قد ظهر لك من هذه النقولات عبارة صاحب الكشاف وكذا عبارة صاحب الكشف
يدلان على انه لا بد في عطف القصة على القصة من تعدد الجمل في المعطوف والمعطوف عليه فان قيل قد مثل صاحب الكشاف في على طريق
التنظير لعطف القصة على القصة بقوله كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وليس فيه عطف
جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر بل هناك جملتان احديهما اخبارية وثانيهما انشائية عطفت الثانية على الاولى
قلت اراد بذلك المثال عطف قصة عمرو الدالة على حسن حاله على قصة زيد الدالة على سوء حاله ليوافق ما مثل به من الاية لكنه
اقتصر من القصتين على ما هو العمدة فيهما اذ يفهم منه الباقي منهما فكانه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق فما اسوء حاله وما اخسره
وبشر عمرا بالعفو والاطلاق فما احسن حاله وما اربحه كذا حققه سيد المحققين في حاشية المطول وظهر من هذا انه لا مجال للاعتراض
على المحشي بانه ليس فيما نحن فيه تعدد الجمل في جانبي المعطوف والمعطوف عليه مع انه شرط في عطف القصة على القصة لانا نقول فيه عطف
قصة التعجب الدالة على كمال كفايته تعالى على قصة كفايته الدالة على انه الحقيق للوكيلية فكانه قيل وهو حسبي فما اعظم كفايته وما اتم وكالته
ونعم الوكيل الوكيل هو فما اتم وكالته وما اعظم كفايته مع انه يمكن ان يقال ان في طرفي المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة صغرى
وكبرى

او في المعطوف عليه صغرى وكبرى وفي المعطوف جملة نعم الوكيل وجملة المخصوص بالمدح مع مبتدائه المحذوف ولا حاجة في الجواب الى
ان يقال ان الشارح لما فهم من مثال صاحب الكشاف ان لا حاجة في عطف القصة على القصة عطف الحاصل من مضمون الجملة على الحاصل من
مضمون الجملة اورد المحشي هذا الجواب الزاما له مع ان هذا الجواب ناش من عدم تدبر معنى كلام الشارح في المطول فانه قال من شرط
اتفاق الجملتين خبرا وانشاء لا بد صحة ما ذكره من المثال لانه تسامح من رد الشارح العطف المذكور الذي نحن بصدده انه ممن منع ذلك
فلا يتم الالزام معه   اى هو نعم الوكيل اعلم ان في اعراب المخصوص وجهين مشهورين عند النحاة احدهما ان يكون الرفع
على ان يكون مبتدأ قدم خبره عليه وهو الجملة الانشائية التي تقدمت عليها والثاني ان يكون مرفوعا على ان يكون خبر المبتدأ المحذوف
على تقدير السؤال ولما كان ورود السؤال ورود الرد على الوجه الثاني احتاج في جوابه الى تقدير المبتدأ واما على الوجه الاول فليس فيه عطف
الجملة الانشائية على الاخبارية بل عطف جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية على جملة خبرية اخرى فلا ورود للرد حتى يحتاج
فلا يتوهم ان لا مجال لان يتوهم ان الجواب بتقدير المبتدأ انما يتم على الوجه الثاني دون الاول فان قلت الاسمية التي خبرها الاولى
ينبغي ان تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما هو مختار الشارح فتبقى على الانشائية كما ان الجملة الاسمية التي خبرها مفرد متضمن
للاستفهام نحو اين زيد كذلك ويؤيده ما قالوا ان الجملة الاسمية التي خبرها جملة فعلية في حكم الفعلية في افادة التجدد قلت
لا نسلم ذلك وانما القدر المسلم هو دوام ثبوت مضمون الجملة الانشائية وكذا القول في الفرق بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية
التي خبرها فعلية ان الاولى تفيد التجدد والثانية دوام ثبوت التجدد فكيف تبقى على الانشائية واما الجملة الاسمية التي خبرها مفرد
متضمن لمعنى الاستفهام هو ان الاستفهام فيها في الحقيقة عن النسبة فلهذا عدت من الانشائيات
يعني انه عطف على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني فهو رد للثاني وحسبي الرد كان الاول رد للاول وجوابه   اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل
بعيد لا يلتفت اليه هذا ليس من كلام السيد قدس سره في حاشية المطول ويرد عليه ان جعل العطف على الخبر المقدم تأويلا بعيدا لا يلتفت اليه

يرد عليه من طرف الشارح ان عطف الجملة الانشائية على الاخبارية وان كان جائزا فيما له محل من الاعراب لكنه لكنه فيما نحن بصدده بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وان لم يحمل ذلك بتاويل بعيد فلا نسلم الحصر المستفاد من قوله اذ لا مجال للعطف الا بتاويل بعيد لجواز ان يعطف في الاية الكريمة على حسبنا المقدم ولا يرد ان حسبنا في الاية ليس خبرا مقدما بل مبتدا لانه مضاف الى المعرفة فيكون معرفة وقد تقرر في موضعه ان المبتدا والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا لان الاضافة ليست محضة لانه بمعنى اسم الفاعل قال في الكشاف والدليل على انه بمعنى المحسب انك تقول هذا رجل حسبك فتصف به النكرة لان اضافته لكونه في معنى اسم الفاعل غير حقيقية انتهى فان قلت لا يجوز ان يكون حسبنا في الاية الكريمة بمعنى محسبنا لان اسم الفاعل انما يعمل اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال وكفاية الله تعالى صفة ثابتة له تعالى ازلا وابدا فكيف يراد به معنى الحال او الاستقبال قلت ليس المراد بالكفاية له تعالى ههنا هي الصفة الحقيقية حتى لا يجوز كارادة الحال او الاستقبال بل المراد منها الصفة الفعلية الاضافية اعني تعلق صفة التكوين او القدرة بالمحتاج نحو بحسبنا او نصرتنا ويرد على الدليل المذكور ان اوجب التاويل البعيد الذي ذكره صحة العطف فلا نم ان لو او من الحكاية وان لم يوجب ذلك فصحة الاستئنافية الا ان يحمل على الانقطاع ويرد ايضا انه يستفاد من قوله الا بتاويل بعيد صحة العطف بعد ذلك التاويل ولا شك ان العطف غير صحيح بعد التاويل المذكور اذ لا مناسبة بين اخبارهم بان الله كافيهم وبين اخبارهم بانهم قالوا نعم الوكيل اذ قد تقرر في علم المعاني انه لا بد بين الجملتين المتعاطفتين من تناسب بينهما باعتبار مسند اليهما ومسندهما جميعا وحمل الاستئناف على الانقطاع وان كان دافعا ايضا لكنه مما لا يلتفت اليه ههنا ثم ان المفهوم من سوق القاضي والكشاف ان الواو في الاية الكريمة من المحكي لا من الحكاية على ما لا يخفى على الناظر العارف باساليب كلامهما

يحتمل ان يكون الواو من الحكاية المحكي بتقدير المبتدا قيل عليه اعلم ان بعد التاويل الذي عده بعض الفضلاء بعيدا غير ملتفت اليه وهو وقلنا نعم الوكيل نما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة معتدة بها مصحح العطف بينهما وهذا البعد موجود في تقدير المبتدا ايضا لان المعنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولهم وقلنا نعم الوكيل لكن هذا جميع الزاما عليه حيث صح به قول المحشي ردا على الشارح تامل انتهى اقول لا يخفى على الزكي المتامل بلا انصاف ان مقول في حقه ونعم الوكيل ليس مؤدى قولهم وقلنا

وقلنا نعم الوكيل اذ المقولية في حقه نعم الوكيل او ما ينبئ هو عنه صفة لله تعالى فيكون بين المعطوف والمعطوف عليه مناسبة مصححة للعطف كما لا يخفى بخلاف قولهم وقلنا او عطفه على الخبر المقدم نقل عنه ان تقدير المبتدا يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى يعني ان تقدير المبتدا يبطل دلالته على عطف الانشائية على الاخبارية فيما له محل من الاعراب لان المعطوف حينئذ جملة اخبارية خبرها انشائية والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية اقول الاول يبطل الثاني والثاني يبطل الاول ايضا وانما خص كلا بابطال اما الاول فلان الاستدلال عمدة في اثبات المدعى فلذلك خص الابطال به واما الثاني فلان الطريق المذكور اعني كون الواو من الحكاية اصل في ابطال الطريق المذكور يبطل الاستدلال فلذلك خص به واورد بعضهم ههنا كلاما يتعجب منه لفصاحته ثم ان حسن المثال المذكور المراد بالمثال المذكور قوله زيد ابوه عالم وما اجهله لا الاية الكريمة كما توهم فنقول الكلام لو سلمنا ان الواو في الاية ليس من الحكاية لا من المحكي وسلمنا انه من عطف الجملة الانشائية على الاخبارية فيما له محل من الاعراب لكن لا نم عموم جواز هذا العطف لم لا يجوز ان يكون ذلك مختصا بما بعد القول وحسن زيد ابوه عالم بدون التقدير ممنوع اقول لا يخفى ان حسن المثال المذكور وان لم يقدر فيه مبتدا بديهي لا يكاد ينكر كما لا يخفى على من له ذوق سليم وقيل في الجواب بل منع المحشي ان الجواز كاف في الغرض فلا يفيد منع الحسن تامل اقول لا يخفى ان المراد من الحسن الجواز بدليل قوله وليس هو مختصا بما بعد القول فمنع الحسن مبني على منع الجواز على انا نقول ان ما لا حسن فيه ساقط عن درجة الاعتبار في نظر البلغاء ثم قيل ليت شعري لم لا يجوز ان يكون هذه الواو استينافية وما الذي الجاهم الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط اقول لا خفاء انه يحتمل ان يكون جملة ونعم الوكيل في الاية المذكورة كلاما مستانفا من الله تعالى لا من المحكي فالواو فيها على هذا التقدير يحتمل ان تكون استينافية بخلاف قولهم وهو حسبي ونعم الوكيل فان المتكلم بالكلامين لما كان واحدا فلا محالة يتبادر منها العطف فالتبادر الجاهم الى الحمل على العطف فاحفظه فانه لا يخلو عن لطف ودقة للحكم معان ثلثة الاول عرفي والثاني مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح الاصوليين ثم اعلم ان المعنى الاول والثاني يمكن تطبيقهما على كلا مذهبي المنطقيين تفصيله ان النسبة الحكمية عند المتقدمين هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في السالبة وهما الوقوع واللاوقوع وهما صفتان للمحمول عندهم وعند المتاخرين هي النسبة التقييدية الثبوتية المعبر عنها بالنسبة بين بين التي يرد عليها

الايجاب والسلب اعني الوقوع واللاوقوع فالنسبة الحكمية عندهم هي ارتباط المحمول بالموضوع واتحاده معه والوقوع واللاوقوع وصف له لا للمحمول

اذا عرفت هذا فقوله نسبة امر الى آخر ان اريد به النسبة التامة الخبرية كما هو مذهب القدماء يكون قوله ايجابا او سلبا بيانا للذات النسبة مميزا

له وان اريد به النسبة بين بين كما هو مذهب المتاخرين يكون المراد قوله ايجابا او سلبا بيانا لكيفية النسبة لا بيانا لذاتها ويعرف من ذلك وجه

تطبيق المعنى الثاني على المذهبين ثم اقول قد يطلق الحكم على معنيين آخرين احدهما بمعنى القضية الكلية والثاني المحمول لكن المحشي لم يتعرض

لهما لعدم الصارف عن ارادة المعنى الحقيقي والخطاب الله المتعلق اي المراد بالخطاب في هذا التعريف ما به التخاطب وهو الكلام

لان مراده بيان المعاني الحقيقية للحكم لا بيان مطلق معانيه

النفسي الازلي نقل عنه لا يقال اضافة الخطاب الى الله يدل على ان لا حكم الا خطابه لان اضافة المصدر يقتضي الحصر وقد وجب طاعة النبي عليه السلام

واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه انتهى بافعال المكلفين

المراد بتعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلقه بجنس فعل جنس المكلف فلا يرد انه لا يشمل على حكم اصلا اذ لا حكم متعلقا بجميع افعال جميع

المكلفين ويدخل فيه خواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ونحو فائدة قوله بافعال المكلفين اخراج الخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته

وتنزيهاته وقوله بالاقتضاء والتخيير لاخراج القصص المبينة لافعال المكلفين والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

فانه ليس فيها التعلق بالاقتضاء او التخيير فان الاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع

عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة والتخيير اباحة الفعل والترك له كالوجوب والاباحة اي تمثيل الحكم بهذا المعنى بالوجوب

ونحوه مبني على ما هو المصطلح بين الفقهاء لانهم اطلقوا الخطاب على ما ثبت به مجازا ثم اصطلحوا فيما بينهم واما ما قيل من ان مثل الايجاب والوجوب

متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار لان الايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقة منه صفة لتعلقه بالمعدوم

وهو اي ذلك القول اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فانهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب

والحرمة والايجاب والتحريم ونحوها ففيه انه يلزم على هذا ان يكون البحث في الفقه متعلقا بالادلة السمعية لا بما ثبت بها لان المبحوث عنه

فيه هو الوجوب والحرمة ونحوهما وان لا يصح قول الاصوليين ان الحكم هو الوجوب والحرمة مما يثبت بالادلة السمعية فالا

اي من ان لما يفهم انه افعل لا يتعلق بالفعل الا باعتبار وجوده في العلم او الذهن وهذا القدر يكفي في الكون لمتعلقه منه صفة وقوله

لانه لتعلقه بالمعدوم قلنا ان اراد انه تعلق بالمعدوم الخارجي فمسلم لكن لا نسلم انه لا يجوز في الكون لمتعلقه منه صفة وجوده المتعلق

في الخارج لم لا يجوز ان يكون ذلك باعتبار وجوده العلمي وان اراد به انه تعلق بالمعدوم المطلق فممنوع والسند ظ وتحقيقه ان ايجاب الله تعالى

فعلا مخصوصا نسبة بينه او بين كلامه وبين ذلك الفعل والنسبة لا تتحقق الا بعد تحقق المنتسبين فما لم يوجد ذلك الفعل لا يتحقق الايجاب

لكن يكفي في تحققه تحقق ذلك الفعل في العلم فلا يقال ان افعل تعلق بالمعدوم فالوجوب على هذا لا يكون الا من عوارض الوجود

الذهني كما قيل مثله في الوجود الخارجي على ما تقرر في موضعه والحاصل ان المتكلم اذا قال افعل الفعل الفلاني يفهم منه المعنى طلب الوجوب مثلا

وان لم يكن الفعل والوجوب موجودين في الخارج وليس هذا مثل قول الشيخ التعليم والتعلم واحد بالذات ومتغايران

بالاعتبار فانه باعتبار نسبته الى المعلم يسمى تعليما وباعتبار نسبته الى المتعلم يسمى تعلما وذلك لان في مسئلة التعليم والتعلم

ما يشتركان فيه موجود وهو انسياق الذهن من المعلم نحو المطلوب ولا كذلك ههنا لان الايجاب والوجوب لا يشتركان في شيء

يصلح ان يعد باعتباره واحدا بالذات واما ما اعترض به على كلام الشيخ من ان التعليم من مقولة الفعل والتعلم من مقولة الانفعال

فكيف يتحدان بالذات فمدفوع بان ما دخل تحت مقولة واحدة يجوز ان يتركب مما دخل تحت مقولة اخرى كما تقرر في موضعه

لكن يلزم انحصار مسائل الكلام الذي نقل عنه لان معنى التعلق في الاول كون معلوما [illegible] كما هو الظاهر السابق

الى الفهم فكذا في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على

ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة انتهى وانما كان معنى التعلق في الاول

كون معلومات العلم تلك الاحكام اذ السابق الى الفهم كون التعلق من قبيل تعلق المبين بالمبين او تعلق [illegible] وايضا لما كان المراد

بالعلم المتعلق بالاولى علم الشرايع والاحكام والحال ان العلم المتعلق بالاولى علم متعلق بنسبة كيفية العمل اليه فلا جرم

يكون معلومه هو تلك الكيفية التي هي عبارة عن الوجوب ونحوه على التجريد اي تجريد المضاف من المضاف اليه يعني يراد مطلق الخطاب

لكن الصواب ان يفسر التجريد بان يقال

من غير اعتبار اضافة الخطاب الى الله تعالى فح لا يلزم الاستدراك كذا نقل عنه ‌ ‌ ‌ او جعل التعريف للحكم الشرعي لا للحكم

المطلق حتى يلزم الاستدراك ‌ ‌ ‌ فالمراد اما المعنى الاول نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسواء ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد

بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات انتهى ‌ ‌ ‌ ووجهه ظ ووجه الظهور عدم التاويل فيما لو حمل الاول

كذا نقل عنه ‌ ‌ ‌ فح جعل العلمان نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في التعلق ح ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بتمامي

منالة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزؤه تكلف محض انتهى يعني ان جعل

جملة التصديقات المعبر عنها بقوله العلم المتعلق اي بناء على ان العلم المجموع عبارة عن مجموع التصديقات متعلقة بكل واحد من التحصيلات

التصديقات المخصوصة تعلق الكل بالجزء تكلف محض وكذا جعل العلم المتعلق بالاول عبارة عن التصديق على مذهب الامام وجعله متعلقا

بالحكم تعلق الكل بالجزء تكلف محض من جهة حمل التصديق على مذهب الامام وجعل التعلق من قبيل تعلق الكل بالجزء بالكل وجعل العلم عبارة

عن التصديق لا عن جملة التصديقات ‌ ‌ ‌ لان وجوده تعالى اي الظان يقول لان نسبة الوجود له والوحدة اليه تعالى اولان ادراك

وقوع نسبتهما اليه تعالى لا يتوقف على الشرع ‌ ‌ ‌ ان اراد به مطلق التعلق سواء كان تعلق المباين بالمباين او بالعكس او تعلق

العلم بالمعلوم او بالعكس كذا نقل عنه وسواء كان تعلق الشيء بالغاية او بالعكس او تعلق النسبة بطرفيه او القضية التصديق بالقضية

او بالعكس فلا يرد ما يقال حينئذ ان هذا اذا اريد بالحكم النسبة الحكمية وهي نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا على ما مر واما ان اريد به ادراك

وقوع النسبة او لا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق اولم يرد وذلك لان ادراك وقوع النسبة

موقوف الاعتقاد لا يتعلق بالاعتقاد انه لان تعلق الادراك بالاعتقاد انما هو تعلق المباين بالمباين بناء على ان الغرض والمقصد الاصلي من

التصديق بالمسائل الاعتقادية تحصيل نفس الاعتقادات الحقة فتصديق المسائل الاعتقادية من حيث يتعلق بالمسائل الاعتقادية على ادلتها

مباين بهن حيث انها ان الاعتقاد الحق الماخوذ من الشرع مباين على انه لا يخفى على هذا ان التاويل التقابل بين نسختي الترديد ‌ ‌ ‌ فالامر ظاهر لا يحتاج

الى التاويل

يكون التعلق من قبيل التعلق الشيء بالمبين وبالعكس وتعلق الشيء بالغاية وبالعكس

الى تاويل الاعتقاد بالمعتقدات كذا نقل عنه ‌ ‌ ‌ وانما لم يعتبر التعلق اي نقل عنه يعني اذا اريد مطلق التعلق يجوز

ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل او الى كيفية العمل لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد

بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى منها انتهى لان فيه الاشارة الى نكتة ان تعلقها بالغاية التي هي العمل ليس من

حيث ذاتها بل من حيث الكيفية وبما قررنا ظهر ضعف ما قيل ان الاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة

بالمنتسبين معا لكن تعلقها بالمحكوم به اقوى لانه مقتضى ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالادا

ولهذا يقال له المنسوب وللمحكوم عليه المنسوب اليه وايضا النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل

في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون اولى انتهى وذلك لان المحشي اعتبر هنا مطلق التعلق الشامل لتعلق

الشيء بغايته لا لتعلق الاسناد بطرفيه فظهر انه ضعف ما يقال ان الظاهر المتبادر ان اعتبار الكيفية في الاولى دون الثانية

للاشعار بان التعلق في الاولى بالموضوع وفي الثانية بالغاية فلا وجه لقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك كما انتهى

فالمراد بالاعتقاد المعتقدات يحتاج في كون تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه الى ان يقال بطرفي المعتقد

على سبيل المجاز المرسل او الحذف ان كان المراد بالمعتقد النسبة والى ان يقال بجزء المعتقد ان كان المراد به القضية كما لا يخفى

مثل وجود الواجب وقدمه تامل والمراد الواجب موجود الواجب واحد الا ان يقال المراد منه الوجود من حيث نسبته الى الواجب

وكذا الوحدة ‌ ‌ ‌ تامل فح فيه اشارة الى ان موضوع الفقه قيل وموضوع الكلام المعتقدات ولا يخفى فساده و ‌ ‌ ‌ وما يتوهم من

ان موضوعه اعم من العمل اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والعرض الذاتي على ما ذكره المحققون ما يلحق

الشيء لذاته او بجزئه او لما يساويه مثال الاول كالتعجب اللاحق للانسان فانه لاحق له لذاته ومثال الثاني كالضحك اللاحق له بواسطة

التعجب ثم اعلم ان موضوع العلم لا يجب ان يقع موضوعا لمسائله بل قد يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم وقد يكون

موضوعها العرض الذاتي لموضوع العلم وقد يكون نوع عرضه الذاتي فمعنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ما يرجع

الابحاث المذكورة فيه اليه بان يجعل يكون موضوع العلم امرا مرددا بين تلك الموضوعات مثلا اذا عرفت هذا فمبنى السؤال عدم الفرق

بين موضوع الفن وموضوع المسئلة هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم بناء على انه

المعطوف في قوله وبالثانية هو مدخول البا لا المجرور في قوله وبالثانية فلا يرد ما يتوهم ان المعطوف الاول بالثانية كان المعطوف عليه

الاول بالاولى وليس شيء منهما مجرورا والمجرور الثانية والاولى وليس شيء منهما معطوفا او معطوفا عليه مشتركة بين

الاصوليين اي اصول الفقه واصول الدين الذي هو علم الكلام كذا نقل عنه ونقل عنه ايضا فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط

مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام واعترض عليه بان موضوع اصول الفقه الادلة

الشرعية من حيث اثباتها الاحكام وموضوع العلم الاخر لا يباين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديه

الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي ينتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مبادي باقيها وموضوع عامتها واحتياجها والمبحوث عنه في علم الاصول

هي العوارض اللاحقة للادلة من حيث افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كان تحته من سائر الحجج من هذه الحيثية انتهى والجواب ان قولهم

موضوع العلم لابد ان يكون مسلم الثبوت فيه معناه انه لابد ان يكون مسلم الثبوت في مقاصده فلا ينافي ما ذكره الفاضل المحشي

اذ مراده من قوله ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين ان تلك المسئلة جزء من الاصول بناء على ان المبادي التي يتوقف عليها المقاصد

قد يعد جزءا من العلم تغليبا كما صرح به عضد الملة والدين في شرح اصول ابن الحاجب فيجوز ان يكون تلك المسئلة من مسائله

من مباديه الكلامية ايضا ولذا لم يعد اي نقل عنه وانه ذكر في خبر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات

والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة انتهى يعني ان عد بحث الامامة من المباحث الكلامية الغير المعدودة من مباحث

الصفات [illegible] ما جعل الامامة راجعة الى الصفة [illegible] مبني على ما ذكره الشارح وان ورد عليه المنع بقوله الا ان الامامة

فلا يرد ما قيل ان بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة على ان الامامة اشبه من الفقهيات

علاوة منع قوله فكان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية فيكون تصحيحا للقول الشارح اشهر مباحثه فان قوله فلان الصفة المطلقة

عندهم تصحيح تخصيص الصفة بالصفة الذاتية الوجودية بهذه العلاوة [illegible] الصفة الذاتية الوجودية والاحوال

والنبوة يكون لقول الشارح اشهر مباحثه وجها [illegible] الامامة فذكره في الكلام على طريق [illegible] مشهور وبعضهم جعل العلاوة

علاوة

علاوة منع قوله وان رجع الكل الى الصفة فاعترض عليه بان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة

عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة منها انتهى وانت خبير [illegible] فالمقصود تمهيد لبيان

شرف العلم وغايته مع الاشارة الى الظرف تبعا لقوله تمهيد للبيان فلا يرد ما يتوهم ان مراد الشارح ان يرفع

قول من قال ليس للكلام شرف وغاية جيدة ويبعد دفع هذا القول ببيان شرف العلم وغايته فالمعنى عكس ما ذكره

المحشي كما يظهر بالتامل انتهى ثم لا يخفى ان في قول الشارح وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم فقط بوجوه اربعة

منها شرف الغاية على ما سيذكر فعلى هذا تمهيد لبيان شرف العلم وغايته معا للاهتمام بغير الانحصار مثل

العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء فانه لا يعتريه الشبهة من اول الامر ومثل كون الغرض

متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مع انه من التابعين وهم مبرؤون من ان يشتغلوا بما ليس

فيه شرعا ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لان الفقه عبارة عن علم المجتهد بالمسائل عن ادلتها على ما تقرر في موضعه

فاته من طالعها اي نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن المبين في ذلك

قولهم معنى قولنا مقدمة في كذا ان هذه المعاني تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني

في حاشية المطول لا غير وكذا انه نقول اي هذا لا ينتظم في قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا اي لا يختلف بعد الاتفاقة

التغاير الاعتباري كاف في الافادة فالعلم باعتبار كونه من الالات مفيد وباعتبار [illegible] بصفة

كما في الكشاف لا اشتباه بمفهوم او بصفة كان ومفاد وكذا الفقه فيلاحظ بصدده من حيث انه متعلق بالاحكام

العملية عن ادلتها التفصيلية فقه ومفيد ومن حيث انه معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية معرفة ومفاد والحاصل

ان التصديقات اذا تعلق بمسئلة حصل معرفة تلك المسئلة لمن قام ذلك التصديق به ومن تم لم يتفطن لذلك فان ما قال

فسياق الكلام اي نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلايمه السياق لان تدوين العلوم بعد تدوين العلوم فاوقد شاع ان يقال

لا يخفى انه اذا جعلت المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات لا يمكن ان يكون لام الاستغراق بناء على ان من الاحكام ما يعلم من الدين ضرورة وما يستنبط من القطعيات فلا يرد مثل هذا الاعتراض ولا الاعتراض بكون المقلد فقيها على تقدير ارادة بعض الاحكام لان افادة اليقين من الامارات انما هو للمجتهد واما المقلد فانما يظن ظنا وليس مفيدا لليقين على ما تقرر في موضعه واما اذا جعل اللام للاستغراق كما فعله المحشي بعد هذا كتب علم فلان وسمعه واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم

لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة الخ

ثم لم لا يجوز ان يراد بقوله فان من طالعها ووقف على ادلتها انه وقف على ادلتها ان مجتهد اذا طالع ما دونه المجتهد الاخر ووقف على ادلتها في اثناء المطالعة وتوقفا حاصلا عن اجتهاد كما يدل عليه تنظيره بالرسول والمقدمة فيما نقل عنه لا وقوفا بعض المجتهد فحينئذ لسماع او رؤية من كتاب حتى يشمل المقلد هذا ونقل عنه واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجتهد وهذا التوجيه لا يأتي في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى اقول اعترض عليه بانه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام والا يلزم ان لا يتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهذا قول ضعيف وايضا يلزم ان لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله اصلا مع انه يرجع كثيرا اقول قد تقرر في موضعه ان ظن المجتهد انما يفيد اليقين بواسطة علمه ان ظن المجتهد مما يجب العمل به بالاجماع فيكون الحكم مظنونا له بحسب نفس الامر ووجوب العمل به معلوما له بواسطة ذلك الاجماع فالمراد بكون الحكم يقينيا له كون وجوب العمل به معلوما له علما يقينيا لا كون نفس الحكم معلوما له بالعلم اليقيني ولا ينافي ذلك تعدد المجتهد ولا رجوعه كما لا يخفى ونقل عنه ايضا ان هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب انتهى لكني اقول لا يخفى ان كون المسائل يقينية حاصلة من الامارات لا يجدي شيئا لا يفيد في دفع السؤال نعم لو قال هذا الكلام مبني على عدم تقييد المعرفة بكونها يقينية حاصلة وعدم كون المراد من الادلة الامارات لكان له وجه في الجملة بناء على ما نادر قيد الحيثية والتوفيق بحيث ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع الثاني يستلزم كون المقلد فقيها والاجماع الاول اجماع على خلافه بان يجعل للفقه معنيان نقل عنه اي قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول لا يتحقق في فقاهة المقلد دون الثاني انتهى يعني لا يجوز تعلقها بالافادة ولا بالاحكام اما الاول فلانه يكون المعنى وسواها يفيد معرفة الاحكام عن كلها افادة ناشئة عن الادلة بالفقه ولا يخفى ان الافادة الناشئة

الناشئة عن الادلة صفة الادلة لا المسائل ولا يجوز قيام الصفة الواحدة بموصوفين متعددين واما الثاني فلانه يوهم كون مطلق معرفة الاحكام فقها مع انه المعرفة الحاصلة عن الادلة فعلى تقدير تعلقه بالمعرفة يكون قيدا احترازيا واما على تقدير تعلقه بالاحكام فيكون بيانا للواقع والظاهر في قيود التعريفات ان يكون احترازية وبما قررنا ظهر ضعف ما قيل اي لا بالاحكام لاستلزام فقاهة المقلد على باقي الاجوبة فلا يضر احتمال كونه متعلقا بيفيد ايضا انتهى ~~فانه بالحدس نقل عنه فلا يفيد~~ تعريف الاحكام للاستغراق نقل عنه اي يجب معرفة ~~معرفة الاحكام بالاستدلال لا بالحدس فلا يكون نقلها الا عبارة عما~~ جميع الاحكام بالاستدلال وان علم بعضه بالاستدلال وبعضه لا بالاستدلال لا يكون فقيها انتهى واقول المراد بوجوب معرفة جميع الاحكام بالاستدلال وجوب علم كل فقيه الا جميع الاحكام الواصلة اليه بالاستدلال فلا يرد ما قيل ان كون جميع الاحكام حاصلة للمجتهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له ايضا بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم ان لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة انتهى ونقل عن المحشي ايضا واما من لم يجعله للاستغراق واخرج علم من علم بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه وقس عليه معرفة العقائد قيل لكن الجواب الثاني اعني قوله ولك ان تقول ان الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية لا يصلح ان يكون جوابا ههنا لان كثيرا من مسائل الكلام قضايا شخصية مثل قولنا الله عالم ومحمد نبي يشفع لعصاة امته اللهم الا ان يقال هذه القضايا الشخصية فروع المسائل لا نفس المسائل اقول تلك القضايا وان كانت شخصية لكن يتعلق الادراك به مع قطع النظر عن كونه ادراك زيد او عمرو كلي فنقول يعرف بتلك القضايا الاعتقادات الجزئية بان نقول اعتقاد زيد حق لانه اعتقاد بانه تعالى عالم والاعتقاد بانه تعالى عالم حق فاعتقاد زيد حق وعليه نقض اولا فبان الاطلاق عليه او لا يقتضي الاطلاق على غيره ثانيا فمحل بحث وما اجاب به بعض الافاضل عن هذا الايراد بان هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمرا او لا مثلا لا يقتضي ان يضرب بكرا ثانيا بل يقتضي ان يقع فعله ثانيا

من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر او غيره على المفعول الاول مثلا ان يقال واكرمه ثانيا وما نحن فيه منه
القبيل اى فاطلق عليه اولا ثم خص به اى خص به ثانيا فيه فهو ظ ثم منه عدم التدبر فى اول كلام الش لان ما ذكره من يجب
من عدم الاقتضاء انما يصح لو لم يكن اول كلام الش اول ما يجب بل مما يجب فان مقتضى اول ما يجب هو ان اطلاق اسم
الكلام عليه اولا لكونه اول ما يجب واطلاقه على غيره لكونه مما يجب ثانيا وما ذكره من المثال لا يلايم هذا المقام بل هو
قياس مع الفارق والملايم لهذا المقام قولنا جاءنى زيد اولا فضربته اولا ولا شك لمن يعرف اساليب الكلام ان مقتضاه
ضربت ثانيا من جاءنى ثانيا هذا لكن يمكن ان يجاب عن اصل الايراد بانا سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه اولا الاطلاق
على غيره ثانيا لكن لا نم لزوم الاطلاق بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى اى اطلق عليه اولا ثم فى صدد
الاطلاق على غيره ثانيا خص به تمييزا فالتخصيص يكون مانعا من الاطلاق على غيره ثانيا والقرينة على ما قلنا عطف قوله ثم
على غيره على قوله ثم خص به على طريقة العطف التفسيرى ثم قال هذا البعض لكنه يمكن ان يقال لا حاجة الى هذا التقييد فان
الفاء وثم يغنيان عن هذا فان الفا اما فصيحة او فا تفريع بل هى فا تعقيب ومعنى التعقيب ههنا انه لم يقع
قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم من العلوم انتهى ولا يخفى ان حمل الفا على التعقيب فى هذا المقام
خروج عن مذاق الكلام ولو حمل القيد المقدر وهو قوله اولا على المعنى الذى حمل عليه التعقيب لكان له وجه فتامل قوله سبب
اذ لو لم يقيد به نقل عنه انه تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير اى فسر الاطلاق بالاطلاق اولا انتهى وتوهم
بعضهم ان هذه الحاشية على قوله فالتخصيص اذ لا شركة فاعترض عليه بقوله ففيه ما فيه   اذ لا شركة فى كونه اول ما يجب
فان كان سبب هذا الاطلاق كونه اول ما يجب لزم ضياع وجه التخصيص وان كان سببه كونه مما يجب لزم ضياع
قيد الاول   واما احتمال تسمية الغير به اى جواب دخل مقدر وهو ان يقال لا نم ضياع قيد ثم خص لو لم يقدر
قولنا اولا اذ يصح ان يطلق هذا الاسم على غير هذا العلم لعلة اخرى فاشترك فى الاطلاق فاحتيج الى ذكر وجه

التخصيص

التخصيص وتقرير الجواب ظاهر لكن يرد عليه انا لا نم قيام هذا الاحتمال لتسمية الغير لغير هذا الوجه فى ساير الوجوه
لان من الوجوه قوله ولانه يورث قدرة على الكلام ومن هذا الكلام لا يخطر ببالنا غير هذا العلم فضلا عن التسمية به
من وجه آخر وفى هذا الوجه قوله اول ما يجب من العلوم التى انما يعلم ويتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
صريح فى قيام الاحتمال وليس المراد بالاحتمال هو الاحتمال فى نفس الامر حتى يكون مجابا بما اجاب به ويمكن ان يجاب
عن هذا الايراد بانه لو لم يكن المراد بالاحتمال الاحتمال فى نفس الامر بل اريد الاحتمال المفهوم من العبارة لزم ضياع احد
فائدة مولانا فيض الله سلمه
الامرين تامل تنل وبهذا الجواب سقط ما قيل فيه ان تسمية الغير لغير هذا الوجه هو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام
بخلاف ساير الوجوه فلا الغرض لوجه التخصيص فيه دون غيره فافهم انتهى   اى ما يفيد معرفة العقايد اى نقل
عنه هذا مبنى على ان يكون معرفة العقايد معطوفة على معرفة الكلام واما اذا عطف على الموصول فالمناسب ح ان
يقال اى معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات انتهى   والتسمية بالكلام اى كانه قيل لم وسط وجه
التسمية بين ذكر كلام القدما وذكر كلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما والظاهر يؤخر منهما اجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه
انتهى   ~~لا بين الجنة والنار فان مرتكب الكبيرة اذا مات من غير توبة مخلد فى النار عندهم فلا منزلة~~
بين الجنة والنار عندهم   وقال بعض السلف اى تاييدا لكون مراد المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين
هو الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار   وقيل اهلها اطفال المشركين اختلف المسلمون
فى اطفال المشركين فمنهم من يسكت عنهم ولا يقطع فى امرهم بشىء ومنهم من يعلق امرهم بما علم الله منهم
فمن علم منه الايمان على تقدير بلوغه اوان التكليف فيدخل الجنة ومن علم منه الكفر على ذلك التقدير فيدخل النار
ومنهم من يقول انهم مع ابائهم وامهاتهم فى النار لانهم يتبعونهم فى كفرهم فى هذه الدار ومنهم من يقول ان المولود

اذا مات قبل ان يبلغ مبلغ الاختيار زال عنه ولاية الابوين ويزول عنه ما كان فيه من تغيير الدين فرجع الى ما كان عليه
من اصل الفطرة فيصير بذلك من اهل الجنة ومنهم من يقول انهم لم يعملوا ما يثابون به ولم يجترحوا ما يعاقبون عليه ولا مقر في
الاخرة الا في احدى الدارين واحديهما يقتضيها العدل والاخرى يقتضيها الفضل فنقول انهم يدخلون الجنة لا على سبيل الاستقلال
بل يكونون لاهلها كخدام الملوك في قصورهم ومنازلهم ومنهم من يقول انهم كاينون بين الجنة والنار لا منعمين ولا معذبين
هكذا قال الشيخ التوربشتي في شرح المصابيح ثم قال قلت والقول المبني على قاعدة اصول الدين هو ان لا يقطع في
امرهم بشيء وما عداه فانه مستنبط بالراى والقياس او ماخوذ عن الاخبار الواهية وامثال ذلك لا يتلقى الا من جهة
الرسول صلى الله عليه وسلم بالحديث الذي يقطع بعده العذر دونه ولم يوجد هنالك فوجب التوقف لعدم التوقيف والله اعلم
انتهى سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فيه ان ما سيجيء ان مرتكب الكبيرة منافق عند الحسن
فالاولى ان يقال ان مرتكب الكبيرة منافق عند الحسن والمنافق ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا كافر لاجراء الاحكام الشرعية
عليه فيكون الجواب منع العدم كونه كافرا واجراء الاحكام الشرعية عليه لا يدل على عدم كونه كافرا لان ذلك الاجراء انما هو
لاظهاره الايمان ثم اعلم ان شيخ الاسلام العيني ذكر في شرح صحيح البخاري في باب الشرب الخمر عند
شرح قوله عليه السلام لا يزني الزاني الحديث ان الحسن قال النفاق نفاقان تكذيب لمحمد صلى الله عليه وسلم
فهذا لا يغفر ونفاق خطايا وذنوب يرجى لصاحبه وعن الاوزاعي لا يكفرون احدا بذنب ولا يشهدون على
احد بكفر ويتخوفون نفاق اعمال على انفسهم انتهى فعلى هذا الاصح قوله في الجواب والمنافق كافر غير مجاهر بل الحق
ان يقول لا نم ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عنده بل هو مؤمن لكن يطلق عليه اسم المنافق فيظهر
مخالفة رئيس المعتزلة الحسن في اثبات المنزلة لان الحسن ما خالف جمهور اهل السنة الا في اطلاق لفظ المنافق على الفاسق

قوله

قوله الا ان المقول جميع ما في الكتاب ثم لما كان هذا هو الظاهر لان مراد المصنف بيان عقايد اهل السنة
في جميع ما ذكر لا في هذه المسئلة فقط واذا كان المقول جميع ما في الكتاب لم يتغير
اتساق الكلام بخلاف ما لو جعل المقول هذه المسئلة كما لا يخفى ولذا مما لا يستبعد
ثم قيل بين ان مقوليته جميع ما في الكتاب يا باه قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب
المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق فليس بشيء اذ لا بعد في ان يقول اهل الحق
الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ترويجا لمذهبهم وترغيبا
وايقاعا جابه يحتمل ان يراد الخ اي على تقدير ان يكون مقول القول حقايق
الاشياء ثابتة كذا نقل عنه بملاحظة الحيثية اي بملاحظة حيثية
ان التعريف المحكي عن بعضهم في فتح الباري رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع
ان المراد بالحيثية حيثية المطابقة بالفتح وقال اي حيثية المطابقة حتى
يتميز عن الصدق اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لولا اعتبارها
وملاحظتها الصدق في تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم الواقع المطا
للواقع لان المطابقة بالكسر تلزم المطابقة بالفتح لتلازمهما اذ لو وجب
المطابقة بين الشيئين كان كل واحد منهما مطابقا ومطابقا بالنسبة الى الاخر
فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقا له بالفتح ايضا فاذا لم يلاحظ الحيثية
في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الاخر فيجب ملاحظتها
انتهى وانت تعلم ان تعلق قوله بملاحظة الحيثية بقوله بفتح او بقوله رعاية
يا باه هذا التوجيه مع ان ما ذكرناه يغني عنه فتامل ولكن لا يلايمه اما
عدم ملايمة الاول فمن حيث ان المفهوم منه ان الفرق بينهما انما هو من حيث الاشتمال
لا غير واما عدم ملايمة الثاني فمن حيث ان المفهوم منه ان الفرق بحسب الاعتبار
انما هو بهذا الكلام لا بالكلام السابق في فتح الباري فيهما منافاة ظاهرة بتشبير

فيه انه على هذا يلزم ان يكون
تعريف المطابقة بالفتح قرينة للمعرف
بالكسر وهو غير جائز ويمكن
ان يجاب بان عدم الجواز فيما
في اذا اخذ لاثبات التعريف
واما اذا اخذ للتمييز فجائز
ولعل قوله فتامل في اخر
الحاشية اشارة الى هذا
والجواب لمحمد محسن

للزوم الاستدراك كما لا يخفى
الان تدبر التنصيص والتوضيح
للمحشي منه لمحمد

الى ان الصدق قد يطلق على الظن انه لم يوجد في النسخة التي رايتها قول الغير
خاصة لان الاشارة انما هو على تقدير عدم وجوده والا فاول الكلام يدل على ان
على ان الفرق بينهما باطلاق الحق على الامور الاربعة دون الصدق كما لا يخفى على العارف
باساليب الكلام نحو قوله واما الصدق الخ على ما يقتضيه اول الكلام هو ان الصدق
لا يطلق على غير الاقوال فان قلت ان الفاضل المحشي لم يدع اطلاق الصدق
على الامور الاربعة المذكورة بل ادعى ان في هذا الكلام اشارة الى ان الصدق
قد يطلق على غير القول وذلك لا يقتضي الاطلاق على جميعها فيجوز ان يحصل
الفرق باطلاق الحق على جميع الامور المذكورة والصدق على بعضها اعني على القول والاعتقاد
لكن اطلاقه على الاقوال شايع بخلاف اطلاقه على الاعتقاد قلنا نعم لكن بعد — على الامور المذكورة م
ما اقتضى اول الكلام كون الفرق بينهما بنفس الاطلاق المذكور وعدمه لا بالشيوع
وعدمه يمنع خاصة الاشارة المذكورة لانه ح يكون معنى قوله ان يطلق
انه يطلق اطلاقا شايعا على الامور المذكورة فيكون الفرق بينهما بالشيوع في
جميعها والشيوع في بعضها اعني الاقوال فيصح قول الفاضل المحشي يشير على تقدير
وجود قول الشارح خاصة قلنا مع انه مخالف لظاهر العبارة فيقتضي ان يقول
بدل قوله لغيره شايع الخ فاما شاع في الاقوال خاصة كما لا يخفى على من يعرف مقاصد
مفردات الالفاظ فان قلت اذا كان الفرق بينهما بالاطلاق على جميع الامور
المذكورة وعدمه دون الشيوع فيها وعدمه فلم لم يقل في اخر الكلام واما الصدق
فانما اطلق على الاقوال خاصة قلنا لدقيقة هي ان الصدق اذا كان عبارة عن
الحكم المطابق للواقع فالعقل يجوز اطلاقه على كل ما يوجد فيه الحكم المطابق للواقع
قولا كان او عقدا او مذهبا كان او دينا لكن لم يرد في موضع محله اي اللغة
لا يثبت بالقياس فمجرد وجود الحكم المطابق في شيء لا يقتضي اطلاق الصدق
عليه

عليه وبهذا ظهر انه لا تاييد في كلام المطالع لقوله قد يطلق على غير القول اذ هو مطالب بالبيان
اذ لم يجد ذلك في الكتب المفصلة للغة كالصحاح والقاموس وبما ذكرنا ظهر ضعف قول
من قال الاشارة في الشيوع مع الخصوص   اذ المنظور لم تعليل الكلام مطوي
وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كان المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه
ونقل عنه ايضا انه يجوز ان يجعل تعليلا لتسميته وعلى هذا يكون معنى الكلام انه انما اعتبر
في هذا الاعتبار اولا الواقع لانه لما كان المعتبر هو الحق والحق بمعنى الثابت
والثابت ليس الا الواقع لزم اعتبار الواقع لكن هذا مع احتياجه الى حمل ما تكلفنا
في تطبيق العبارة عليه يخالف ما سيجيء من قوله وهذا اولى مما قيل سيجيء فانه
يقتضي ان يكون قوله اذ المنظور تعليلا للتسمية يتصف بالمعنى الاصلي للصدق
وهو الانباء عن الشيء الخ اقول اتصاف الحكم بالمعنى الاصلي للصدق واتصافه بالكذب
الحاصل من حال المتصف يعني الخبر فان الانباء عن الشيء وان كان صفة للمخبر لكن
مجموع الانباء عن الشيء على ما هو عليه صفة للحكم على قياس ما يجيء من المحشي
في الحاشية الثانية لانه يصح ان يقال الحكم ينبئ عند المتكلم على ما هو عليه
كما ان قايم الاب في قولنا مررت برجل ابوه قايم صفة رجل وان كان القيام
صفة الاب فلا يرد ما يقال بان اتصاف الحكم باي معنى كان بالانباء عن
الشيء على ما هو عليه محل كلام فتامل انتهى   وهذا اولى لانه يدل على وجه المناسبة
في التسمية بخلاف ما قيل   فان مفهومه نقل عنه هذا رد على من قال فيه
مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم فلا تكون هي هي
وابعض الافاضل وهو السيد الشريف اورده في حاشية المطول   بعد
التسليم اشارة الى المنع الضمني وهو انا لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان
يكون بمعناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه   وبه اي بالايراد بالعلة

الفاعلية وبقوله في الجواب لا ما به الشيء ذلك الشيء لكنه يستقصح ظاهر التعريف واما باطنه فيمكن
تصحيحه بان يكون ما عبارة عن الذاتي كما لكن انفك عنه لكنه تحكم محض ولذا قال فلو تركيب
واتى بما به الشيء هو هو ما به الشيء الثاني نفس الشيء الاول المعبر عنه بما ولا يصدق على الضاحك
ان الاسناد يكون ما صدقا عليه بهما واحد الا نفسها وتحقيقه ما قد تقرر في موضعه
ان التحقيق ان الكلي الطبيعي موجود بوجود افراده بمعنى ان الوجود واحد والموجود متعدد
ووجود الذاتي واتحاده مع افراده يختلف بالذات بخلاف العرض فان اتحاده مع واحد
في الوجود بالعرض فلا يكون احدهما عين الآخر لما ان اخص قال بعض الافاضل
ويمكن ان الضمير لاخراج الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا
لكن المراد ما به وحده يصير الشيء ذلك الا غيره انسانا اقول لا حاجة لاخراجه الى تكرير
الضمير فان ضمير هو اذا كان راجعا الى الشيء المذكور افاد ان الماهية ما به الشيء ذلك
الشيء غايته ان هذا المعنى يستفاد من التكرير بطريق الوضوح نعم يستفاد منه نقل
عند بعض يجوز ان لا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا للذاتي بل يكون للعرض
كما يشعر به كلمة من في قوله من العوارض فلا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا له
للذاتي بل اعم يكون اعم انتهى واقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة ممنوع عدم
الامكان تصور الشيء بدونه ان تصوره اما نفس تصور الشيء او جزء تصور الشيء
فلا يرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وبعضهم اجاب بان معنى تصور الشيء
بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه ويحتاج اليه لانه لا يمكن انفكاكه
عنه فلا يرد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه احد المتضايفين بالنسبة الى الآخر
والممكنات بالنسبة الى العدم كما يرد على الحاشية ايضا انتهى ولا يخفى
انها لا يردان على جوابنا وكذا لا يرد لو اجيب بان المراد بالتصور بطريق الكسب
لكنه يختص بالتصور التفصيلي بل بصورة الكسب ولجواز ان يكون الجواب عنه

السؤال الاول

عنه بوجه آخر وهو لا يتم ورود اللوازم البينة بالمعنى الاخص لان معنى الذاتي ما لا يمكن تصور
الشيء بدونه ما لا يمكن تصور الشيء مجردا عنه غايته ان المتصور محال ولا يلزم محالية المفروض
محالية الفرض بخلاف الذاتي فانه لا يمكن تصور الشيء مجردا عنه فانه نفس الشيء او جزؤه ومن
البين ان فرض تجرد الشيء عن نفسه وكذا عن جزئه محال اذ لا يتغير شيء خارجا وذهنا
من غير ان يتغير نفسه او جزؤه بطريق الاخطار اي مطلقا اذ لو لوحظ الملزوم يتعلق الشيء
آخر لا يلزم تصور لازم واما تصور ذي الماهية بالكنه فلا يمكن الا بالذاتي سواء تصور
تبعا او قصدا بخلاف الذاتي فانه لا يمكن تصور الشيء بدونه مطلقا كما ذكرنا في اول وايضا
زمان اي اذ النفس بسيطة فلا يتوجه في زمان واحد الى شيئين متغايرين بخلاف
الذاتي المتصور بالكنه انما يكون بالذاتيات وهو عين تصور ذي الماهية وتصور اجزاء
جزء تصورها فلا يرد عليه شيء لان المراد عدم انفكاك تصور الشيء عن تصور الشيء
الامكان الخاص فهو حاصل في الذاتي ينفك عنه لانما يكون الضرورة مسلوبة فيه
عن طرفي الوجود والعدم فهو حاصل في الذاتي ينفك عنه لانه يصدق عليه سلب
الضرورة عن احد الطرفين اعني طرف الوجود لانه ينافي ظاهرا اقول الظاهر اسقاط قوله اعني عن طرف
الوجود لانه ينافي ظاهر ورود السؤال اذ الامكان المأخوذ في تعريف العرضي على تقدير كونه المراد
منه الامكان العام ما يكون الضرورة مسلوبة عن طرف العدم مع الوجود لانه ينفك عنه
لان مقابله قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به ولو سلم فلو سلم ان اللازم امكان التصور
به لا معه فلا نم ان مقابله الملازمة مطلقا لانه انما يتم ان لو اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وهو
ممنوع لم لا يجوز ان يكون معتبرا بالنسبة الى المقيد ثم اقول نقل عنه وتوضيحه ان الرومي مثلا الابيض
ممكن لا باستلزام جواز عدمه بياض الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى
الى الذات لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود
الى ذات التصور الذي يكون بدون العرض لا كيفية نسبة الكون بدون العرض اليه

فعدم التصور بدونه مثل عدم الروسي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد
وصفها فتامل انتهى واقول لا يخفى ان سياق من التبعيضية في قوله مما يمكن تصور
الانفكاك بدونه يمنع رجوع الامكان الى التصور بل يقتضي ان يكون كيفية نسبة
الكون بدون العرض اليه كما لا يخفى على من يعرف اساليب الكلام على ان الحمل
جار على تقدير تسليم الملازمة كما ان الثاني جار على تقدير تسليم كون اللازم
تصور الكنه بالعرض فلا تغفل والشرطية الح في شرح المواقف والتجريد و الحقيقة
الجزئية تسمى هوية فالاعتراض لعدم الاطلاع قوله او يرد الح الفاء الثانية ناشئة
لبيان ان لغوية الحكم بثبوت حقايق الاشياء ناش عما سبق كما ان السؤال بلغويته
~~الحكم بثبوت حقايق الاشياء ناش عما سبق كما ان السؤال بلغويته ناش عما سبق~~
فلا حاجة الى ما قيل انه قد كررت الفاء ههنا لزيادة التأكيد في الايذان
بان السؤال ناش عما سبق والاولى ان الفاء في قوله فاذن قيل كاف في الايذان بان السؤال
ناش عما سبق انتهى والمتبادر مجموع امور ثلاثة تعريف الحقيقة اولا
فبحث التعريف الحقيقة انما يكون منشأ اذا كان احد الضميرين راجعا الى الموصول
واما اذا كانا راجعين الى الشيء فلا وقد عرفت ما في رجوع احدهما الى الموصول
والحق ان المنشأ مجموع امرين الاول قوله قد يقال الح ان ما به الشيء هو هو باعتبار
حقيقة والثاني ~~[illegible]~~ كون الثبوت والتحقق بمعنى الوجود
فاحفظ اذ لا لغوية في قولك حوادث الاشياء ثابتة هذا على تقدير عدم منشأيته
التعريف بل على تقدير منشأيته قوله وقد يقال الح على ما قررنا وقوله وحقايق
المعدومات ثابتة على تقدير عدم منشأيته كون الثبوت بمعنى الوجود وقوله وحقايق
الموجودات متصورة على تقدير عدم منشأيته كون الثبوت بمعنى الوجود ثم يرد على قوله
اذ لا لغوية في قولك حوادث الاشياء ثابتة انه يوهم ان حقيقة الحوادث ليست كذلك

وايضا

وايضا اذا كانت الحقايق بمعنى الموجودات بناء على كون الموجود والمتحقق مترادفين فلا فائدة
في ~~[illegible]~~ كون الحقايق في عرض بعض العوارض الكون به وبهذا ظهر ضعف ما نقل عنه من قوله ان العوارض
ليس بمعنى الاشياء بخلوق عن ذكر حقايق الاشياء ثابتة فان الحقيقة بمعنى الشيء ناش عن تعريف
الحقيقة واذا لم يكن الحقيقة لم يعلم ان الحقيقة بمعنى الشيء اولا فلا يكون كما لا يكون لغو قوله العدم
الاشياء ثابتة انتهى وقد ذكر ان مورد السؤال هو قولنا حقايق الاشياء ثابتة ولا يجوز
تغييره والتغيير بتفسير الحقايق لا يجدي نفعا قال الشارح وهذا الكلام مفيد لان عنوان الموضوع
غير مفهوم المحمول وما قاله بعض الافاضل من ان ملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع نفس
بعنوانه وان كان الامكان يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي في
ذلك فرض العقل كذلك وهذا شاذ مخفي بصره فانا اذا نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متفرقة متفرقة بيان
بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك
الامور ونستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة
عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما
لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان ففيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم كون
الاعتقاد عبارة عن الفرض العقلي واما ثانيا فلان قولنا حقايق الاشياء ثابتة قضية
فعلية خارجية والقضية الخارجية هو ما يحكم فيها على افراد الموضوع الموجودة في الخارج
بثبوت المحمول في الخارج ثم اتصاف افراد الموضوع بعنوانه بالفعل وكذا ثبوت المحمول لها بالفعل
لا يشترطان ان يكون في الحال بل يجوز ان يكون الاتصاف بالعنوان في احد من الازمنة بالفعل
وكذا ثبوت المحمول لها لكن اين هذا من الفرض على ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يكون
ح في قوة قولنا ان ما نفرضه حقايق الاشياء ثابتة فيمنع كلية تلك القضية مع انه يرده قول
الشارح فيما سيأتي من الجواب بان المراد الجنس ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
يعني جعل عنوان موضوعه ما نعتقده حقايق الاشياء مشهور لا ان اخذ اتصاف موضوعه

الاعتقاد

بالعنوان الى بحث مشهور كما قيل اي لنقل المثال الذي ذكره السائل الخ نقل عنه وهو قوله الامور الثابتة
ثابتة وانما قال كذلك لانه لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة انتهى اقول لا ادري قوله
انه لا فرق بينهما لانه لا فرق بينهما بحسب المعنى ولا فالفرق بينهما ظاهر ويمكن ان نقول ان في توجيه قوله ربما يحتاج
الى البيان نقل عنه التوجيه الاول ان الكلمة التعليل والثاني انه ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج
الى البيان انتهى فعلى هذا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري لافادة ظهور الافادة
في قولنا حقايق الاشياء ثابتة هذا ولم يتعرض المحشي لقوله ولا مثل انا ابو النجم فافهم
ناظرا الى كلمة التعليل فانه لا يحتاج الى البيان اصلا ويمكن ان نقول انه ناظر الى مدخولها ولا قوله لا
بطريق التاويل والصرف عن الظاهر لان اخذ الموضوع بحسب اعتقاد المتكلم مما يعرفه اكثر الناس
فيكون مستفادا من ظاهر اللفظ فالبيان بالنسبة الى الاذهان القاصرة لا يكون صرفا عن الظاهر
المتبادر وهذا معنى قوله لشهرة امر المراد به وبهذا المعنى كانه قيل وهذا يحصل بجعل الاضافة
للعهد وهذا منحر الماآل مع ما نقل عنه اولا وكم فرق بين المعنيين كم فرق بين شعري
الان كشعري فيما مضى او شعري هو المعروف بالبلاغة وبين الاشعار معينا مع انه يعتبر في
العهد الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي ولم يوجد شيء منها هنا مع ان اللغوية لا تنفع بارادة
المعنى المعهود لانه اما ان في شعري شعري في جانب المحمول البعض التعبير في جانب الموضوع العهد اصلا
او يراد به العهد لكن يراد في جانب المحمول العهد الى بعض اخر والاخير باطل لانه لا يصح
الحمل فتعين الاول فيكون لغوا والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام اي بيانه
بالدليل ويرد عليه ان شعري شعري كذلك نقل عنه اذ لا يحتاج الى البيان صدقه
في نفسه الا قليلا ويحتاج الى البيان معناه بالنظر الى السامع كثيرا انتهى اقول لا يجدي
فيه كون مقصود ابي النجم هو ان شعري مشهور بالبلاغة والفصاحة لانه مجرد دعوى
منه مطالب بالبيان فلا يرد ما قيل لان مقصود ابي النجم في قوله شعري شعري هو ان شعري مشهور
بالبلاغة والفصاحة حتى لا يحتاج صدق هذا الكلام الى البيان بل ملاحظة

اي

اي النجم يكفي في صدقه انتهى ثم لا يخفى عليك ان سياق الشرح وهو الكلام مفيد
ربما يحتاج الى البيان وليس قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري
شعري على ما لا يخفى يقتضي ان الحق في توجيه كلامه هو ما اختاره الفاضل
المحشي لا ما هو المشهور كما لا يخفى على من له ذوق سليم ثم اقول يلزم على المشهور لغوية
كلمة ربما اذ قولنا ما نعتقده حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان صدقه
بالنسبة الى الاكثر كما اشرنا اليه سابقا الا ان يحمل كلمة ربما على التكثير كما يشعر به ما نقل
عنه وما قيل الا ان يراد ان القليل من نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا اكثرها فلا
يخفى ما فيه كما اعترف به نفسه لانه خلاف ما يتبادر منه وان اريد ان جميع ما نعتقده
حقايق الاشياء ثابتة مما نشاهده او ان خص ما نشاهده ونعتقده حقايق الاشياء
فلا يحتاج الى البيان اصلا فيكون كلمة ربما على ذلك التقدير لغوا هذا ونقل عنه في جعل
قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على ما ذكر في الكتاب مما لا يرتضيه
من له ادنى دربة اي علم في الاساليب انتهى كانه رد على من قال في جواب قوله ويرد الخ اي
هذا السؤال انما يرد ان لو كان قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله
ربما يحتاج الخ ولا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون ناظرا الى شيء اخر لم يتوجه السؤال
اصلا فيه انه انما لم يتوجه اذا اخذ الحقيقة بالمعنى العام وهو ما به الشيء هو هو المرادف
للماهية واما اذا اريد به الماهية الموجودة فتوجه السؤال اظهر ثم ان لا يخفى على انه حمل
الحقايق على المعنى المرادف للماهية فلا يصح الحكم عليها بالثبوت عند الاشاعرة لان المعدومات
ليست ثابتة عندهم ولا يوجه بما قيل الا ان يراد بالاشياء حسن المعنى المجازي لانه مع كونه
خلاف الظاهر كما اعترف به ~~يتوجه السؤال باللغوية كما لا يخفى~~ على من له ادنى تامل ويصح الحمل على مذهب
المعتزلة خروج عن مذاق الكلام وان حمل على الماهية الموجودة فلا بد من حمل الاشياء على
المعنى الاعم لا مؤنة لانه يتوجه السؤال باللغوية كما اشير ان تصورها والتصديق بها وبا حوالها

قال بيان

بريد ان العلم يشمل التصورات والتصديقات وهو معروف بلام التعريف والمقام خطابي فيراد كال في العلم كما هو الشائع في المقامات الخطابية ولما كان الغرض من ايرادها نفي السفسطة الدالة على ثبوت الحقائق وثبوت احوالها كان المراد من التصديق بها ما هو اعم من التصديق بانفسها ومن التصديق بثبوت احوالها بشهادة المقام وهذا معنى قول الفاضل المحشي فاللام في العلم للاستغراق الانواع بمعونة المقام وليس هذا الكلام مما يستبعد منه لانه من افراد الاستغراق العرفي ومما يتعجب في هذا المقام ما قاله بعض الافاضل من ان الشارح اراد ان يريد ان المراد مطلق العلم الذي اعم من هذه الثلثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع ويستفيد على ما ادعاه الى ذلك انتهى وذكر لان قوله اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها يشعر بانه حمل اللام على الاستغراق لانه لا مجال لحمله على نفس الحقيقة لان الملحوظ فيه هو نفس الحقيقة من حيث هي لا افرادها النوعية والشخصية مع انه على من قال انها لاستغراق الانواع وبعضهم لما لم يتفطن ان استغراق الانواع من افراد الاستغراق العرفي قال لعله اراد باستغراق الانواع الاستغراق العرفي المتعلق بحقائق الاشياء فيكون المعنى ان العلم بجميع ما نعتقده من حقائق الاشياء من كونه المراد من الانواع الثلثة المذكورة خلاف المشهود فيما بين اهل العربية تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وهذا معنى صحيح فانظر مع الهوى ان الاستغراق العرفي مشهود فيما بين اهل المعاني وانت خبير بان افادة اللام الداخلة على لفظ العلم الاستغراق في مفهوم قولنا حقائق الاشياء ثابتة في غاية السقوط وما قيل في تعليل قول الزم من التصديق بها وباحوالها بعد تفسيره بما في التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت احوالها لان ثبوتها في نفسها وكذا ثبوت احوالها لها من جملة الحقائق ايضا في وجه من تدبر الكلام كما لا يخفى فقد وقع غلط غلطتين الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قال ولم يتعد غيره والغلط الثاني ظن وجود التقييد كذا نقل عنه ان المشترك قوله ولم يتعد غيره او نقول ولم يتعد معه غيره كما لا يخفى باعتبار المضاف اليه فتامل

قال

فصاحبه

قال مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق وهو ثبوت الحقايق فهي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في غرر اعرف وهو اقرب للتقوى انتهى قال قيل الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها فيكون من قوله والعلم بها متحقق تكرارا قلت المقصود من المسئلة الاولى افادة المخاطب ثبوت الحقايق في نفسها حتى يكون ردا على العنادية والعندية كما العلم ثبوتها وان كان العلم لازما لها وفي المسئلة الثانية افادة علمها حتى يكون ردا على اللاادرية الشاك المتوقف بانه لا علم بجميع الحقايق قال بعض الافاضل يعني ان ضمير بها الى حقايق الاشياء وهو علم مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق من تصور الماهيات والتصديق بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه وهو التصديق بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تانيث الضمير الى جعله بحق انتهى اقول الفساد غير مسلم اذا كان المراد منه الاستغراق العرفي بالمعنى الذي اخذه الشارح مع ان العبث اللازم من الحمل على التصديق بها فلا بد من المصير الى تقدير المضاف لزوم نحو تغيير الفعل لكون بالكنه فيكون المراد عموم العلم بالوجه فيستلزم تسليم تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير وما قيل من ان تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه اذ ما من وجه الا وهو كنه لشيء فان المسلم هو وجه للجميع ويجوز ان لا يكون امرا كليا له لجميعها مع ان تعميم الشارح ينافيه قيل فيه ان الشارح انما عمم العلم الى التصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات ما يكون بالكنه قلنا فات انتهى اقول المنافاة باقية اذ لو فسر قوله المصنف العلم بها بالكنه يكون المراد به التصورات فقط دون التصديقات اذ الكنه لا يطلق على التصديقات وان عمم التصورات والتصديقات بما قرر فان من وجد المنافاة

ظهر ضعف ما قيل في دفع المنافاة ان مراد الشارح التصورات بالكنه والتصديقات بالكنه
لا مطلق التصورات والتصديقات ويمكن ان يقال المنافاة غير مسلمة وانما يكون المنافاة
ان لو كان مراد القائل توجيه كلام الشارح وليس كذلك بل مراده توجيه كلام المص على انه
لو سلم المنافاة فانما يلزم من قبل الشارح لا من قبل القائل لان الموجه اولا بل يجوز ان
يترك قيل اذ الخلاص من ذلك البطلان تارة يكون بتغيير الثبوت وتارة بترك القيد
وفيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تغيير الثبوت تامل انتهى اقول انت
تعلم ان هذا انما يرد لو وجه كلام الفاضل المحشي بما وجه به هذا القائل واما اذا وجه
بانه اذا بطل المعنى فبطلانه لا يوجب تغيير الثبوت اذ ترك القيد ايضا جائز فكلام
الموجه بان المراد العلم بثبوتها المقطع بانه لا علم بجميع الحقايق ليس على ما ينبغي اذ يحتمل
ان يكون المراد العلم الاجمالي ولعله لهذا امر بالتأمل وقال بعضهم في توجيه قول الفاضل
المحشي ما حاصله ان المسلم جواز التقييد لا التقييد بالفعل وقوله بل يجوز الخ المراد به ترك التقييد
بالفعل فلا محذور انتهى وفيه ما لا يخفى او نقول فيه هذا الجواب يقتضي ان الشبه على
التصديق بثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على التصديق بثبوت الجنس يعني بثبوت شيء
من الحقايق كان موقوفا على ثبوت المشاهدات من الحقايق انتهى اقول في اقتضائه ذلك
نظر اذ المراد من هذا الكلام انه لو حكم القايل بثبوت شيء من الاشياء فالاحرى تسليم ثبوت هذه
المشاهدات هذا وبه اي بما قررنا من انهم يدعون الجزم بعدم حقيقة تحقق نسبة
الى الخارج يعم الموجود والمعدوم ولان النسبة ليست من الحقايق الموجودة اي تعريفها
فائدة التعميم تعميم الثبوت للموجود والثبوت النفس الامري على ما قيل ان الثبوت
اعم من الوجود الخارجي في فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير فان نفي
الحقايق ايضا من جملة المخيلات عندهم بل الجزم بنفي الحقايق ايضا من جملة المخيلات فكيف
يتم الالزام ويرد نقلا عنه ايضا انه يمكن ان ينافي في ان الحكم تصديق وان التصديق

علم

علم بل في ان الحكم علم مطلقا فبانظار دقيقة نقل عنه اقول ثبوت النفي
والاعتقاد في الذهن يستلزم ثبوت الذهن في الخارج فيتم الالزام على ثبوت البعض
انتهى اقول لا يخفى ان فيه منعا ظاهرا سيما على مذهب جمهور المتكلمين في العلم فيما
نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم ان نفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في
نفس الامر حتى يتفرع يمكن ان يقال انه لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة
الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الالزام العنادية
من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة
ما انكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت على زعمهم وقال في شرح المقا
صد اقول هذا مع كونه تأبيدا لقوله واما العندية ففيه تامل يتضمن الاعتراض على الشارح بان بين
كلاميه تنافيا حيث حصر ههنا تامية الالزام على العنادية وجوز في شرح المقاصد تماميته على
العندية ايض لكن يمكن ان يقال ما قاله في المقاصد نظر الى ظ عدم انكار العندية العلم بالحقايق
اذ غاية انكارهم ان الحقايق تابعة للادراكات وما قاله ههنا نظر الى انهم يقولون بتبعية الحقايق
للاعتقادات والادراكات فلا تنافي بين كلاميه وبهذا ظهر الجواب عن قوله واما العندية
ففيه تامل في كلام العندية والعنادية تناقض قيل فيه ان عند العندية لا استحالة في التناقض
بالنسبة الى الشخصين كما عرف انتهى اقول هذا الكلام ناش من قلة التدبر في كلام شرح المقاصد
اذ معنى كلامه انهم تناقضوا في كلامهم بالنسبة اليهم لا بالنسبة الينا حتى يرد هذا الاعتراض
وغرضه جواب سؤال مقدر تقديره ان بين دعويهم وتمسكهم تنافيا اذ دعويهم عدم
العلم بثبوت حقيقة وعدم ثبوتها وتمسكهم يشعر بانهم يعلمون الغلط وتقرير الجواب ظ لكن
يمكن ان يقال انهم ان ادعوا حصول الشك بهذا التمسك فقد ادعوا حصول علمهم بحصول الشك
او الحصول فكذلك اهذه الدعوى انما تتم بعد علمهم بلزوم الشك قيل الخ يمكن ان يحمل ما قالوا
على الالزام اي الضرورة ربما ثبت بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط كثيرا على زعمكم فلا

حسيات

فلا تناقض فيما قالوا انتهى واقول فيه بحث لانهم ان علموا نعما فث التناقض وان لم يعلموا
فكيف يتم الالزام قلت قد يستعاد فيه لطيفة قلت بداهة العقل جازمة به هذا ابطال
السند اعنى قوله لعل هنالك سببا عاما الخ لا ناظر الى قوله فمن اين تجزمون الخ حتى يرد ان يقال ان هذا
الجواب سهو بل الواجب الحق هو ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب تغايره في نفس الامر
ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل فعليك بالتامل فيه ايها الطالب
للحق ليظهر لك الساهي من المتيقظ لعمومه نقل عنه علة وان صح وجهه انه لو لم يكن
عاما لصار بمعنى المعلوم المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب فلم يصح ذكره في تعريف
العلم انتهى لكن عمومه يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك
الحسي بين البهائم وغيره وجعل الاحساس من العقلاء علما كالشيخ كما في قوله عيني قد رات
فهو بدء غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح منه انتهى فعلى هذا لا يرد ما قيل ولعل
صاحب هذا التعريف يقول سلمنا ان البهائم ليست من اولى العلم بالكليات والتصديقات … مخالفة
في العرف واللغة لكن لا نسلم ان يقال ان الشيخ ابا الحسن الاشعري ومتابعيه لما اعتنوا كما ان …
عن تنقيح الفلسفة جعلوا ادراك الحواس مطلقا من اسباب العلم ولا يضرهم كون هذا القول مخالفا
للعرف واللغة فكانهم جعلوا العلم بمعنى مطلق الادراك الشامل لاولي العلم وغيرهم …
ما قلنا قوله في المقاصد في تحقيق القيود التعريفية الاولى لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان والا
كان او غيره ويشير اليه قوله فيما سياتي اتفاقهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة
عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم
جعلوا الحواس احد الاسباب ولا احتمال المتعلقة جواب سؤال مقدر وهو انه اذا كان المراد بالنقيض
النقيض التميز لم يبق للتعريف كثير معنى اذ معناه حينئذ صفة توجب تميزا لا يحتمل ذلك
التميز نقيضه لانه من البين ان الشيء لا يحتمل نقيضه فاشار الى الجواب بانا لا نم عدم بقاء كثير
معنى للتعريف على ذلك التقدير لانه انما يلزم هذا اذا كان الاحتمال المنفي للتميز وليس كذلك بل هو للمتعلق

حقيقة

وانما

وانما وصف به التميز مجازا فيكون المعنى صفة توجب التميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك
التميز والمراد بعدم احتمال النقيض عدم احتماله عند من قامت تلك الصفة به لا حالا ولا مالا
حقيقة او حكما فخرج الوهم والظن والشك لانها تحتمل النقيض عند المدرك حالا وخرج ايضا
اعتقاد المخطئ والمقلد اما الاول فلانه يمكن ان يطلع على خطا اعتقاده فيحتمله مالا
واما الثاني فلان اعتقاده لما لم يستند الى بديهي او دليل يمكن زواله بالتشكيك فيحتمله مالا
حكما ثم التميز في التصور الصوري نقل عنه فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة
بل توجيها انتهى يعني ان العلم صفة حقيقية توجب التميز فالعلم المعتبر ههنا انما هو على مذهب
البعض المتكلمين من انه صفة ذات تعلق ولا يطابق مذهب الجمهور وهو ان العلم اضافة
بين العالم والمعلوم ثم اطلاق التميز على الصورة للمبالغة والا فالتميز هو انكشاف المتعلق
حصول الصورة ثم اقول لا يخفى ان حمل الصفة في تعريف العلم على الصفة الحقيقية يحوج
الى التكلف في قوله فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل وكذا في قوله وان كان شاملا
لادراك الحواس ويخالف كونه تثليثية اذ الاسباب الثلثة ليست اسبابا للصفة الحقيقية
بل للادراكات الحاصلة منها فالحق ان المراد بالصفة ههنا هو الادراك سواء كان ادراك
الحواس او الصورة او النفي والاثبات والتميز هو انكشاف المعلوم ولا اظنك في مرية من ذلك
قوله والعلم بهذا المعنى يتفسر وعلى المعنى الذي ذكرناه ان لم يكن حكما فتصور والا فتصديق وان
لم يكن مشتملا على حكم فتصور والا فتصديق لكن يرد عليهما ان يخرج ادراك الحواس عن التقسيم
اذ لا يسمى اطلاق التصور ولا التصديق عليه فالحق ان يقال في التقسيم انه ان كان حاصلا
بالة حس فادراك الحواس والا فان خلا … ومتعلقه الطرفان المراد بالطرفين طرفي
النسبة اعني الوقوع واللاوقوع هذا على مذهب الحكماء واما على مذهب الامام فالمتعلق هو المجموع المركب
من الموضوع والمحمول والوقوع او اللاوقوع فخرج الاحساسات بناء على تقدير المحمول بالمقيد
بالمعاني ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات اراد بعدم العلم بها عدم العلم بها

كليا كما هو الموافق للعرف واللغة فالعبارة الحسنة ومقتضى التقييد ان لا تدرك تلك الجزئيات
علما ثم حاصل السوال ان ادراك زيد قبل رؤيته لا يصدق عليه انه ادراك معنى مع انه علم وحاصل الجواب
ان ادراكه قبل الرؤية انما هو على وجه كلي وان كان مطابقا للجزئي لان العقل لا يمتنع من فرض صدقه على كثيرين
والكلي لا يكون عينا فقولهم ان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته انه يمكن ان يدرك
علما لا انه من حيث انه جزئي عيني تدرك علما فانه لا طريق الى ذلك للمخلوق الا الحس والامر في ادراكه بعد
الغيبة عن الحواس مشكل يمكن ان يجاب عنه بان صورة الجزئي الحاصلة بالاحساس لما ذهل عنه صار
ادراك العقل به ثانيا علما ولا يضر ان يكون ماخوذا من الحس في الابتداء اذ الادراك غير الادراك
اى لتميزها التي هي الصورة اقول هذا التفسير وكذا ما سبق من تفسير النقيض بنقيض التميز مبني
على ما قال الشارح في شرح المقاصد من ان الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيضه ومن ههنا ظهر
وجه قوله والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز لكن بقي الكلام في ان التصورات في قول الشارح والتصورات
بناء على انها لا نقائض لها هل الصفة الحقيقية ام موجبها والاول لا يساعده جمع التصورات والثاني
يابى عن تفسير ان لا نقائض لها بقوله اى لتميزها التي هي الصورة على ان هذا التفسير لا يلايمه كليا في
من قوله فيه تضعيف قوله لانه سيطل كثيرا الا ان يدعى ان في نفى انه لا نقائض للتصورات بل
التصورات لا نفى انه لا نقائض لتميزها فالحق ما اشرنا اليه انفا ومن ههنا اى من اجل
ورود هذا السوال قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف العلم والنقيض في قوله لا يحتمل
النقيض نقيض الصفة لا التميز كذا نقل عنه ولا يخفى عليك انه ح لا يبقى للتعريف كثير
معنى الا ان يجعل كونه لا يحتمل صفة لصلة على التجوز ثم اقول قال بعض المحشين
رد عليه ان احتمال النقيض كما مر هو لمتعلق الصورة لا لنفسها فعدم ثبوت
النقائض لنفس التصور لا يستلزم عدم ثبوتها للتصورات الذي هو المتعلق
فلا يوجب دخولها في العلم فلا يصح البناء ولو سلم الاستلزام فانما يصح البناء اذا كانت
الصورة الماخوذة في تعريف العلم نفس الصفة التي هي العلم وليس الامر كذلك لان

الصورة

الصورة الماخوذة في التعريف انما هو موجب الصفة بفتح الجيم والصفة موجبها
ولا خفاء في ان الموجب غير الموجب فعلى تقدير ان لا يكون للتصورات نقائض يجب
ان يكون صفة توجب صورة لا يحتمل متعلقها النقيض فتامل فانه دقيق انتهى اقول
لا دقة لهذين السوالين اما الاول فلان الماخوذ في التعريف على ما قرره الفاضل
المحشي عدم احتمال متعلق التميز لا لنقيض المتعلق فعدم ثبوت النقائض لصورة
توجب دخولها في تعريف العلم سواء كان لمتعلقها نقيض او لا واما الثاني فلان بناء
كلام الفاضل المحشي على ان يكون المراد بالصفة الماخوذة في تعريفه هو الصفة
الحقيقية الموجبة للتميز وكون التصور عبارة عن تلك الصفة باعتبار عدم ايجابها
للحكم فعلى تقدير ان لا يكون للتصورات نقائض يعني ان لا يكون لتميزها الموجب لها
نقائض لا شك في كونها صفة نعم يرد عليه ما اسلفنا فبطل البناء لان عدم
نقيض التصورات يستلزم عدم نقيض بناء على الفرعية المذكورة مما لا يثبت
اى لا حجة له اقول ان اريد بالتصور الصفة الحقيقية وبالتميز الصورة التي
توجبها تلك الصفة فلا شك ان عدم نقيض الصفة لا يستلزم عدم نقيض
موجبها ولا يلزم ان لا يكون للتصورات ايضا نقائض لان التميز الموجب فيها
الاثبات والنفي على ما قرره الفاضل المحشي وبهذا التقرير ظهر عدم ورود ما قاله
بعض المحشين انه ان كان التميز عبارة عن نفس الصورة كما قرره المحشي فالفرعية ظاهرة
بل يكون عدم نقيض التصور بعينه هو عدم نقيض التميز لان التصور نفس الصورة
واما اذا كان غير الصورة فنقول لا شك ان التصور اذا لم يكن له نقيض لم يكن للتميز
الذي يحصل منه ايضا نقيض وذلك امر غير خفي لا نعني بالفرعية الا هذا القدر وبه يتم
البناء المذكور انتهى وذلك لانا نختار الشق الاول ونمنع الملازمة بناء على ان المراد من
التصور الصفة الحقيقية لا الصورة كما ذكرنا ونمنع ايضا قوله لان التصور نفس الصورة

مع ان كونه نقيضها لا يطابق مذهب جمهور المتكلمين ثم لا يخفى عليك ظهور
عدم سداد الشق الاول الثاني من ترديده مما ذكرنا وكذا فلا معنى للبناء على
عدم النقيض لانه يشعر بعدم دخول التصورات في التعريف اذا كان لها نقايض
قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه يعني انه لو لم يجعل دخول التصورات مبنيا على
انها لا نقايض لها لم يشمل التعريف جميع التصورات بل يخرج التصورات بالوجه
لان عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصورات بالكنه
لا في المتصورات بالوجه. فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما اي بمفهوم الا...
المتصور باحدهما بالوجه فلا تلتفت الى ما قيل او يقال على ان بناء الشيء على شيء
جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة مطلقا يعني ان بناء
شمول التعريف للتصورات على انه لا نقايض لها انما هو في الواقع وهو لا ينافي
وجود مبنى اخر له في التقدير وهو عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة
على تقدير تسليم ان للتصور نقيضا وما قيل من ان بناء الشمول على ان كل
متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض لها بل مطلقا فيمكن
دفعه بان كون عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة مبنيا وان كان مطلقا
لكن على تقدير عدم النقيض للتصورات لما كان مبانية فانشاء من عدم النقيض
جعله مبنيا على حدة وجعل عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة مبنيا مخصوصا
بصورة تقدير وجود النقيض هذا ولبعض المحشين في توجيه سؤال الفاضل
المحشي وجوابه الثاني كلام رأينا تركه اولى متعلق لها نقيضا المتساويين اه هذا
في التصور بمعنى المتصور وكلامنا انما هو في التصور الذي هو من اقسام العلم
الا ان يقال ان التناقض بين المفردات المتصورة يستلزم التناقض بين التصورات
انه يجوز ان يكون المفردان المتناقضان وجهين لشيء فتصوره باحدهما يحمل النقيض التصور بالاخر تصوره

قوله

اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة اذ التمانع الذاتي بين الشيئين
عدم جواز اجتماعهما في التحقق والانتفاء نظرا الى ذاتهما وذلك في التصورات اذ لا
اجتماع في التحقق او الانتفاء انما يكون فيما فيه نسبة والنسبة انما توجد في التصديق دون
التصور فالتمانع الذاتي لا يكون الا في التصديقات لان النسبة جزء منها بخلاف التصورات
لان تمانعها انما تنشأ من نسبتها الى موضوع واحد وليست هي جزء منها فلا يكون بينها
تناقض بهذا المعنى وان كان بينها تمانع وما قيل من ان المفردين اذا قيسا الى ذات
واحدة فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كان النقيضين اللذين هما محمولا هما
متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض بين
المفردات الحقيقي الى تناقض القضايا فلذلك عرف التناقض باختلاف القضيتين اه
وصرح بعضهم بانه لا تناقض في التصورات فلا يرد ما توهم انه اذا اعتبرت النسبة
يكون من قبيل التصديقات لا التصورات فكلامه ناش عن الغفلة من التمانع
المعتبرة في مفهوم التناقض لان المعتبر في مفهومه على التفسير الاول هو التمانع الذاتي
والتمانع الحاصل في التصورين اذا قيسا الى ذات واحدة انما نشأت من النسبة
كما ذكرنا ومجرد التمانع بينهما لا يستلزم التناقض بينهما نعم يستلزم التناقض بين
القضيتين المشتملتين عليهما هذا اذا قيل احدهما بالايجاب والاخر بالسلب واما
اذا قيسا بالعدول والتحصيل فلا يكون بينهما تمانع اصلا بل يحصل هناك قضيتان
متنافيتان صدقا لا كذبا كما صرح به السيد في الحاشية المختصر على انه يرد عليه
انهما لو كانا متنافيين فرجوع تناقضهما الى تناقض القضايا لا يوجب عينية التناقضين
ومما ذكرنا ظهر الجواب عن التوهم الذي ذكره اذ نمنع كون التصورين المقيسين الى ذات
واحدة من قبيل التصديقات لان النسبة خارجة عنهما وان فرضا متنافيين
لذاتهما كان له نقيض لان التنافي الذاتي هو عدم جواز اجتماعهما لذاتهما مطلقا

سواء كان فى التحقق والانتفاء او فى المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان فى غفه
اشد بعدا من جميع ما سواه وهذا كما يكون فى التصديقات يكون فى التصورات
ايضا والمتناقضان بهذا المعنى يجوز رفعهما عن شىء واحد اذا كان ذلك الشىء عدميا لانه
يجوز كذب العدول والتحصيل عن الشىء الواحد من جهة اى من شموله تعريف المتناقضين
بالمتنافيين للتصورات المتنافية قيل نقيض كل شىء رفعه اول معنى هذا الكلام ان نقيض
كل شىء يكون رفعا له يعنى يكون مناقضا له لا ان نقيض كل شىء هو رفعه اذ هذا المعنى انما يستفاد
من هذا الكلام اذا انحصر فيها وليس كذلك وهو ما يؤيد ان معنى الكلام ان نقيض كل شىء يكون
هو ما ذكرنا قول السيد الشريف فى حاشية المختصر بعد ذكر التعريف الثانى للمتناقضين
وبهذا المعنى قيل رفع كل شىء نقيضه الخ كما لا يخفى ثم اقول لا يخفى ان قوله اى سواء كان رفعه
فى نفسه او رفعه عن شىء اخر لتعميم التناقض للمفردين المعتبرين الى ذات واحدة والمعتبر احدهما
الى الاخر فان التناقض بين المفردات يوجد بكلا الاعتبارين وكلام الفاضل الشريف فى
حاشية المختصر حيث قال وما ذكره المنطقيون من نقايض اطراف القضايا فعلى وجهين
احدهما ان ينسب الاطراف الى الذات تقييد ايجابا او سلبا ويسمون هذا نقيضا
بمعنى السلب وثانيهما ان يلاحظ مفهومها من حيث هى ويجعل معنى حرف السلب مضموما
اليها صاير معها شيئا واحدا ويسمونه نقيضا بمعنى العدول وكلاهما مجاز على
التاويل اللهم الا ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتهما والتنافى
اما فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا واما فى المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان
اشد بعدا مما سواه فيوجد فى التصورات ايضا كمفهومى الفرس واللافرس يدل على ان
اطراف القضايا يكونان متناقضين بهذا التفسير باعتبار اخر من الاعتبارين المذكورين
والقصر على اعتبار واحد كما فعله اكثر المحشين تقصير فلا يرد ما قيل وفى هذا القول مناقشة
من وجهين احدهما ان القول لا يصدق على صحة نقيض السلب والثانى ان قوله سواء كان
رفعه

عمرها
رفعه فى نفسه او رفعه عن شىء يقتضى ان يكون رفع الضاحك مثلا نقيض الضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشىء فحق العبارة ان يقال رفع كل شىء
نقيضه سواء كان ذلك الاثبات للغير او لا اللهم الا ان يجعل الرفع فى ذلك القول موضوعا
ونقيض كل شىء محمولا لكنه خلاف الظاهر انتهى وكذا لا يرد ما قيل ان كلام المحشى مبنى على التفرقة
بين التمانع والتنافى وهو غلط والاول اشهر يعنى ان شهرته تدل على ان المعنى الحقيقى
للمتناقضين هو الاول لا الاخير وقول المنطقيين محمول على المجاز وكون بيان التناقض
فى المفردات وبيان احكامه مهما لهم لا يوجب ان يكون اطلاق النقيض على اطراف القضايا
بالحقيقة فلا يرد ما ذكره بعض المحشين من ان بيان التناقض فى المفردات وبيان احكامه
يكون مهما لهم ومقصودهم بالذات فالقول بان قول المنطقيين محمول على المجاز ليس على ما ينبغى
ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشىء من ذلك الوجه يريد ان كون تلك
الصورة نصوره الصورة الانسان علم بالوجه وكونه مطابقا لا يجرى اذ ليس الكلام فيه
بل الكلام فى العلم بالشىء بذلك الوجه وهو غير مطابق لان المقصود فى المثال المذكور هو الشبح
والصورة الذهنية الملاحظة غير مطابق له وليس مراده كما توهم بعض المحشى ان العلم
بالوجه غير العلم بالشىء بذلك الوجه كما هو مذهب المحقق الدوانى فلا يلزم من مطابقة الثانى
وانما يلزم ذلك اذا اتحد العلمان كما هو مذهب الصدر الشيرازى وليس كذلك وذلك لان
سوق كلام الفاضل المحشى ينادى على فساد ذلك الوهم وكذا ما نقل عنه وهو قوله لانا
اذا رأينا شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصل منه فى اذهاننا صورة الانسان
فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا
بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه فى هذا
الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان
الملاحظة المحكوم عليه اعنى الشبح وبين العلم بالشىء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم

بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية
علم غير مطابق وهكذا الحال في تلك الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية
موجودة في الذهن واللازم معلوم لا يتعقل والا لانتفى كلي وامثال ذلك فتامل انتهى واقول في
الجواب عن ايراد الفاضل المحشي لا شك ان المقصود في العلوم التصورية مجرد ملاحظة معلوم
سواء كانت وجها له اولا وليست حكاية عن امر واقع حتى يتصف بالمطابقة فان اللامطابقة
انما يتصور في الحكاية عن امر واقع لا في مجرد ملاحظة المعلوم وتصوره فانا اذا رأينا
شبحا من بعيد وحصل منه في ذهننا صورة انسان فلا شك انه يصدق ان يقال
ان ذلك الشبح لوحظ وتصور بتلك الصورة الانسانية وقس عليه حال ساير التصورات
ومما ذكرنا يتفطن ذلك حل ما ذكره في الحواشي المنقولة عنه ولقد اطنبنا الكلام في
تحقيق تعريف العلم ليتميز الحق عن السمين ولا كثر المحشي ههنا الى ان تركنا التعرض
لها وايراد ما عليها مخافة الاملال يعني انه للحس لظهور عمومه اي الانسان وساير
الحيوانات يعني انه لما كان ظاهرا عاما ناسب ان يعد احد اسباب العلم وهذا القدر كاف
في جعله سببا على حدة فلا يرد ما قيل الظاهر ان الكلام اما في العلم الانساني
او الاعم منه ومن العلم الملكي والجني واياما كان فليس الحس فيه العام وقد سبق منا الا انا
الى ما يصلح جوابا آخر فتذكر فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان قيل فيه ان
التلاقي يحصل عند التقاطع ايضا فلا يكون فيه الاشارة المذكورة على ما لا يخفى انتهى اقول يمكن
دفعه بان المتبادر من التلاقي بلا تقاطع فلا محذور وما ذكره بعض المحشين من ان ما ذكره
المحشي مناف لما ذكره الشارح العلامة في شرح المقاصد حيث قال قد تقرر في التشريح ان ينبت
من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبداه من غور البطنين المقدمين من الدماغ
عند جواز الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما
يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت
يمينا

يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فكلامه هناك من هو الزوج
بين التقاطع على هيئة الصليب وبين التلاقي على تقاطع صليبي واللمس لا يدرك في مكان
جواب سؤال مقدر وهو ان العقل يدرك الحركة بلمس الجسم ايضا فيلزم ان يكون الحركة مدركة
باللمس مع انه ليس كذلك وتقرير الجواب ان المراد ادراك العقل للحركة بواسطة لا يصح نسبة
ذلك الادراك الى تلك الواسطة بل لا بد في ذلك ان يدرك تلك الواسطة ما يتقوم به تلك
الحركة في مكانين واللمس لا يدرك الجسم كذلك اشارة الى تقديم قوله بكل حاسة الخ المعنى
المستفاد من التقديم المذكور ان ما وضع لكل حاسة يدرك هو بها لا بغيرها واما ما ذكره
الشارح هو انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى فليس مستفادا منه وان كانا متلازمين
لكن القدر يكفي للاشارة ويمكن ان يقال مراد الشارح بقوله لا يدرك بالحاسة الاخرى
اشارة الى حاصل معنى قوله يوقف على ما وضعت هي له يعني انها لا يتجاوز عن ادراك ما
خلقت لادراكه ولعله احسن مما ذكره الفاضل المحشي قال الشارح يكون لنسبته اي النسبة
القائمة بذهن المتكلم خارج تطابقه اولا تطابقه ومعنى مطابقة النسبة القائمة
بذهن المتكلم الخارج كون النسبتين اعني النسبة القائمة المفهومة بالكلام والنسبة
الخارجية التي يكون بين الشيئين مع قطع النظر عما في الذهن ثبوتيتين او سلبيتين
مثلا اذا قلنا زيد قائم بذهن المتكلم الكائنة بين القيام وزيد ثبوتية لا محالة فمع
قطع النظر عما في الذهن لا بد من ان يكون النسبة بينهما ثبوتية او سلبية فان كانت
الاولى فقد طابقت النسبة الذهنية لها وان كانت الثانية لم تطابقها وكذا
في صورة السلب واليه يشير قوله ههنا اي الاعلام بنسبة اقول اشار به الى
ان المراد هو الاول والثاني اما العلم مستفاد من التواتر فيه مسامحة اذ الاستفادة من الخبر
المتواتر كما مر التواتر شرطا للاستفادة فالاولى في السؤال ان يقال العلم موقوف
على التواتر فاثبات التواتر بدور واجيب بان نفس التواتر الاحسن ان يقول

بها ما يدرك ح

انحصر بالعقول

ان نفس التواتر يتوقف عليه حصول العلم وحصول العلم يتوقف عليه العلم بالتواتر لا نفسه وهكذا كل معلولي ظاهر الخ يعني ان العلم بوجود المعلول الظاهر يستلزم العلم بوجود علة وان كان وجود علة علة لوجوده قال الشارح والاول اقرب وان كان ابعد وجه قربه على تقدير عطفه على الازمنة الماضية يكون قيد الخلو المكون وهو يستلزم ان لا يكون العلم بالملوك الخالية في البلدان الغريبة علما ضروريا حاصلا من التواتر وهو فاسد قال الشارح واما خبر النصارى بقتل عيسى ع هذا جواب عن معارضة من طرف السمنية والبراهمة لقوله وذلك بالضرورة تقريره دليلكم وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو كان المتواتر موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عليه السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام موجبا للعلم لكن الثاني باطل فالمقدم مثله وتقرير الجواب انا لا نسلم كون كل من الخبرين المذكورين متواترا لان مصداقه وقوع العلم من غير شبهة فكل خبر لا يقع العلم بمضمونه فهو غير متواتر فاحتيج الى تمحل تقدير في قوله واليهود لانه لو بقي على ظاهره ولم يقدر له مضاف يلزم ان يكون اليهود مفعولا للاخبار وليس كذلك واما اذا قدر مضاف فيكون اضافة الخبر الى اليهود لامية والباء في قوله بتأبيد دين موسى للملابسة او التفسير فيصح المعنى فلا حاجة الى التمحل لانه يكون اضافة الخبر الى النصارى لامية ايضا والباء في بقتل عيسى عليه السلام للملابسة او للتفسير فلا يرد ما قيل ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى الى مفعول لا بنفسه ولا بحرف وههنا قد عدي اليه في الموضعين والتمحل انما هو بالنسبة الى الاضافة الى المفعول والفاعل تامل انتهى هذا الذي ذكرنا من توجيه العبارة هو الظاهر المتبادر ويحتمل التوجيه بوجهين اخرين لكنهما خلاف الظاهر بل لم يبلغ اصل الخبرين بقتله حد التواتر اذ قد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد

المخبرين

هذا الجزء مكرر زائد

قوله ... [illegible]

خاصة الاشارة المذكورة لا تصح يكون بيان الخصوص لخصوصية الاطلاق [illegible] فان قلت لم لا يجوز ان يكون [illegible] قوله [illegible]

انه يطلق اطلاقا شائعا على الامور المذكورة فيكون الوقف [illegible] الشيوع في جميعها والشيوع في بعضها اي الاقوال فيصح قول

الفاضل المحشي [illegible] على تقدير وجود قول انه خاصة فلنا مع [illegible] الظاهر العبارة [illegible] ان [illegible] قوله [illegible]

فقد شاع اي فانما شاع في الاقوال خاصة كما لا يخفى على من يعرف مقام [illegible] الا [illegible] اذا كان [illegible] بالاطلاق

على جميع الامور المذكورة وعدمه [illegible] الشيوع [illegible] وعدمه فلم يقل [illegible] الكلام واما الصدق فانما اطلق على الاقوال خاصة [illegible]

لا قضية [illegible] ان الصدق [illegible] اذا كان [illegible] الحكم المطابق للواقع فالعقل يجوز اطلاقه على [illegible] الحكم المطابق للواقع

قولا كان او عقدا [illegible] او [illegible] لا تثبت [illegible] الحكم المطابق [illegible]

الصدق عليه وبهذا ظهر انه لا [illegible] المطابقة [illegible] على [illegible] القول اذ هو مطالب [illegible] البيان اذ لم يجد ذلك [illegible]

المفصلة للغة كالصحاح والقاموس [illegible] ذكرنا ظهر ضعف قول من قال ان الاشارة في الشيوع مع الخصوص [illegible]

اي [illegible] الكلام مطوي وهو [illegible] المطابقة [illegible] عنه [illegible] انه يجوز

ان يجعل [illegible] يعتبر على هذا [illegible] الكلام [illegible] اعتبر المطابقة [illegible] من جانب الواقع لانه [illegible]

الواقع لان [illegible] المعتبر [illegible] والحق [illegible] الثابت [illegible] الواقع [illegible] اعتبار [illegible] احتياجه الى [illegible]

ما نظنا في تطبيق العبارة عليه [illegible] قوله وهذا اولى مما قيل [illegible] يكون [illegible] قوله [illegible]

للتسمية [illegible] بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء اي القول [illegible] الاصلي للحكم [illegible] بالوصف

الحاصل [illegible] المتعلق [illegible] الانباء عن الشيء على ما هو عليه صفة للحكم

[illegible] كان [illegible] صفة [illegible] ان كان القيام

صفة الاب فلا يرد [illegible] الانباء عن الشيء [illegible] الكلام على ما هو عليه [illegible] الكلام [illegible] انتهى وهذا

[illegible] ان مفهوم [illegible] قال فيه مسامحة لان [illegible]

المطابقة صفة الواقع [illegible] صفة الحكم [illegible] قوله ولبعض [illegible] وهو السيد الشريف اورده في حاشية المطول بعد

التسليم [illegible] المعنى [illegible] الموجود [illegible] بمعناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه وبه

اي بالايراد [illegible]

بالايراد [illegible] لعله [illegible] لا ما به [illegible] ذلك الشيء لكنه منتقض ح ظاهر التوليف

واما باطل [illegible] يكون [illegible] لكنه تخلف محض ولذا قال فلا يرتكب واقول ما به

الشيء [illegible] ولا يصدق على الضاحك ان الانسان به نفس

[illegible] الذاتي غاية ان يعرض الضاحك على الانسان ان يكون ما صدق فانهما

واحد [illegible] موجود بوجود افراده بمعنى ان الوجود

[illegible] ما [illegible] في موضعه ان الكلي الطبيعي

[illegible] وجود الذاتي واتحاده مع افراده فيه بالذات بخلاف العرضي فان اتحاده مع افراده

[illegible] فلا يكون [illegible] لكان اخصر [illegible] قاله بعض الافاضل وتكرير الضمير لاخراج

[illegible] الى الحيوان [illegible] لكن المراد ما به وحده يصير الانسان [illegible] ان ما

اقول لا حاجة لاخراج الى تكرير الضمير فان ضميره اذا كان راجعا الى الشيء المذكور افاد ان [illegible] ما به الشيء ذلك الشيء

غايته ان هذا المعنى يستفاد [illegible] يستفاد منه [illegible] يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا

مساويا للمعرف [illegible] فلا يكون [illegible] الذاتي بل يكون اعم انتهى

واقول [illegible] الاستفادة المذكورة معنى عدم امكان تصور الشيء بدونه ان تصوره اما نفس تصور الشيء او جزء

تصور الشيء فلا يرد عليه اللوازم [illegible] بالمعنى الاخص [illegible] ان معنى تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف

عليه ومحتاج اليه لا انه لا يمكن انفكاكه عنه فلا يرد اللوازم المذكورة [illegible] بالنسبة الى الالوهية والملكات

بالنسبة الى الاعدام كما لا يخفى [illegible] الحاشية [illegible] بان

المراد بالتصور [illegible] ويجاب

عنه [illegible] وهو ان [illegible] وورود اللوازم البينة بالمعنى [illegible] لكن تصور الشيء

مجردا عنه [illegible] يمكن تصور الشيء مجردا عنه غايته ان المتصور [illegible] الغرض خلاف

الذاتي فانه لا يمكن تصور الشيء مجردا عنه فانه اما نفس الشيء او جزؤه [illegible] الشيء بعين نفسه

وكذا عن جزئه محال اذ لا يتقرر شيء خارجا [illegible] مطلقا

اذ لو لوحظ الملزوم بتعالشي اى لا يلزم تصور للازمه واما تصور [illegible] فلا يمكن الا بالذاتي سوا التصور
تبعا او قصدا
[illegible] بخلاف الذاتي فانه لا يمكن تصوراته [illegible] اذ النفس [illegible]
في زمان واحد الى شيئين متغايرين [illegible] بخلاف الذاتي [illegible]
وتصور اى انها جزء تصورها فلا يرد عليه شي لان المراد [illegible] التصور الذاتي [illegible]
تصور الشي [illegible] الامكان الخاص وهو ما يكون الضرورة مسلوبة عن طرفي الوجود والعدم [illegible]
الذاتي نفي عنه لانه يصدق عليه سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني طرف الوجود اقول [illegible] قوله عن طرف الوجود
لانه [illegible] اورد السؤال اذ الامكان الماخوذ في التعريف العرضي على تقدير ان المراد منه الامكان العام ما يكون الضرورة مسلوبة
عن طرف العدم [illegible] مع العرض لا به نفي عنه لان مقابل قوله [illegible] هو قولنا معه لا قولنا [illegible] ولو سلم اى لو سلم ان اللازم
امكان التصور بلا معه فلا نم تمامية الملازمة مطلقا لانه انما تتم ان لو اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وهو مم لا يجوز ان يكون
معتبرا بالنسبة الى المقيد ثم اقول [illegible] ولو صح ان الروم الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم بياض الروم لان الامكان اعتبر
كيفية نسبة الوجود الى الذات لا كيفية نسبة البياض اليه [illegible] ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي
يكون بدون العرض لا كيفية نسبة الكون بدون العرض اليه [illegible] عدم التصور [illegible] عدم الروم الابيض [illegible] اصلا لا بان
يوجد ولا يوجد وصفهما فتامل [illegible] واقول لا يخفى ان [illegible] النسبة [illegible] قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه [illegible] الامكان
على ان [illegible] الى التصور [illegible] ان يكون كيفية [illegible] بدون العرض اليه كما لا يخفى على من تعرف [illegible] الكلام
والله اعلم [illegible]
على التقدير [illegible] كون اللازم تصور الكنه بالعرض [illegible]
والنا [illegible] لتوقف
وفي [illegible] لعدم الاطلاع
[illegible] الى الموصوف واما اذا كانا [illegible]
[illegible]

المعدومات ثابتة على تقدير عدم مرتبة [illegible] الشي بمعنى الموجود وقوله وحقايق الموجودات متصورة على تقدير علام
مرتبة كون الشي [illegible] الاشيا ثابتة انه يوهم ان لا حقيقة للعوارض وليس كذلك
وايضا ادا [illegible] في قولكم
[illegible] مترادفين فلا فائدة في نحو اخذ العوارض بدل
[illegible] قوله لان العوارض ليست بمعنى الاشيا بخلاف قولك
[illegible] الاشيا [illegible] عن تعريف الحقيقة واذا لم يكن الحقيقة لم يعلم ان الحقيقة بمعنى الشي
[illegible] فلا يكون نحو الحقايق لا يكون نحو العوارض الاشيا ثابتة انتهى وذلك لان مورد السؤال هو قولنا حقايق الاشيا ثابتة ولا يجوز
تغييره وتغيير تفسير الحقايق لا يجدي نفعا قال الشارح وهذا الكلام مفيد لان عنوان الموضوع غير مفهوم المحمول وما قاله
بعض الافاضل من ان ملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان
يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي في ذلك فرض العقل كذلك ومنشا ما يحكي بصدده فانا لما شاهدنا نظرنا الى العالم شاهدنا
امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسما والاحكام فاعتقدنا انها اشيا فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشيا
بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما
لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان ففيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان الاعتقاد عبارة عن الفرض العقلي واما ثانيا فلان
قولنا حقايق الاشيا ثابتة قضية فعلية خارجية ~~وذكر المتاخرون ان القضية الخارجية القضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية محققة~~
كانت او مقدرة فيتناول الافراد التي ليست بموجودة في الخارج اذا كانت بحيث لو وجدت في الخارج لكانت متصفة بالمحمول
~~كقولنا كل عنقا طائر فان معناه عندهم كل ما لو وجد في الخارج~~ [illegible] القضية الخارجية هو ما حكم فيها على
افراد للموضوع الموجودة في الخارج بثبوت المحمول في الخارج [illegible]
بالفعل لاشتراطه ان يكونا في الحال بل يجوز ان يكون [illegible] وكذا ثبوت المحمول لها
لكن اين هذا من الفرض على ان قولنا في حقايق الاشيا ثابتة [illegible] وكذا ثبوت المحمول لها
تلك القضية مع انه يرده قول الشارح فيما سيا [illegible] ثابتة فيمنع كلية
يعني جعل عنوان موضوع ما نعتقده [illegible] بحسب الاعتقاد
[illegible] الا ان احد عنوان [illegible] الاعتقاد مشهور كما قيل
لتوسط

اى ليس المثال الذى ذكره ان نثل لما نقل عنه وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه لافرق بين الثابت

ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة انتهى اقول اراد بقوله لانه لافرق انه لافرق [illegible] فى [illegible]

ولك ان تقول اى فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان نقل عنه التوجيه الاول [illegible] الاصطلاح بدخولها على

الى البيان انتهى فعلى هذا يكون قوله ولامثل انا ابو النجم وشعرى شعرى للافادة [illegible] هذا علم بتعرض لمحض

لقوله ولامثل انا ابو النجم فاقول جوابه ناظر الى كلمة التقليل فانه لا يحتاج الى البيان اصلا ولكن [illegible] بعد دخولها

لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر لان اخذ الموضوع فيه بحسب اعتقاد المتكلم مما يعرفه اكثر الناس فيكون مستغنيا عن ظاهر

اللفظ فالبيان بالنسبة الى الاذهان القاصرة لا يكون صرفا عن الظاهر المتبادر وهذا معنى قوله لشهرة امر المراد به وهذا بل

كانه قيل وهذا يحصل بجعل الاضافة للعهد فلا تاويل اليه كذا نقل عنه ونقل عنه ايضا يعنى لا يقال لا يحتاج هذا الى التاويل لان ما هو

وكم فرق بين المعنيين يعنى كم فرق بين

المراد منه يعلم بجعل الاضافة للعهد وهذا [illegible] الاول محط الكلام مع ما نقل عنه اولا

شعرى الان كشعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار معينا مع انه يعتبر فى العهد

الذكر الحقيقى لفظا او تقديرا او الذكر الحكمى ولم يوجد اهما مع ان اللغوية لا ترتفع بارادة المعنى المعهود لانه اما ان [illegible] شعرى يراد

شعرى فى جانب الموضوع والمحمول البعض الذى يراد فى جانب الموضوع او لا يراد ذلك بان لا يراد فى جانب الموضوع العهد

اصلا او يراد به العهد لكن يراد فى جانب المحمول العهد الى بعض اخر والاخيران باطلان لانه لا يصح الحمل حينئذ فتعين الاول فيكون لغوا

والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام اى بيانه صدقه بالدليل [illegible] عليه ان شعرى شعرى كذلك نقل عنه

اذ لا يحتاج الى بيان صدق [illegible] بيان معناه [illegible] الى السامع كثيرا او لا يجدى فيه كون مقصودا ابى النجم

هو ان شعرى [illegible] بالبيان فلا يرد ما قيل ان مقصود ابى النجم فى قوله

شعرى شعرى [illegible] هذا الكلام الى البيان بل ملاحظة ابى النجم يكفى

فى صدقه [illegible] ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت و

لا مثل قوله انا ابو النجم وشعرى شعرى [illegible] توجيه كلامه هو ما اختاره الفاضل المحشى لا ما هو المشهور

كما لا يخفى على من له ذوق [illegible] المشهور لغوية كلمة ربما اذ قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى بيان

صدقه

صدقه قول احمد

بالنسبة الى الاكثر كما اشرنا اليه سابقا الا ان يحمل كلمة ربما على التكثير كما اشير به كلمة ربما مما نقل عنه وقيل الا ان

يراد ان التقليل من [illegible] الى البيان لا الاكثر ما فلا يخفى ما فيه كما اعترف به نفسه لانه خلاف ما يتبادر منه وان اريد

ان جميع [illegible] شاهد او ان جنس ما نعتقده شاهده ونعتقده حقائق الاشياء فلا يحتاج الى البيان

اصلا فيكون [illegible] هذا [illegible] وجعل قوله ولامثل انا ابو النجم وشعرى شعرى مبنيا على وجه لم يذكر فى

الكتاب [illegible] علم فى الاساليب انتهى كانه رد على من قال فى جواب قوله ويرد عليه ان هذا السؤال

انما يرد ان لو كان قوله [illegible] ولامثل انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظرا الى قوله ربما يحتاج الخ ولانم ذلك لم لا يجوز ان يكون ناظرا

الى [illegible] الخ لم يتوجه السؤال اصلا فيه انه انما لم يتوجه اذا اخذ الحقيقة بالمعنى العام وهو ما به الشىء هو هو المرادف

للماهية واما اذا اريد به الماهية الموجودة فتوجه السؤال اظهر من ان يخفى على انه ان حمل الحقائق على المعنى المرادف للماهية فلا يصح

الحكم عليها بالثبوت عند الاشاعرة لان المعدوم ما ليست ثابتة عندهم ولا يوجه بما قيل الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازى

لانه مع كونه خلاف الظاهر كما اعترف به يتوجه السؤال باللغوية كما لا يخفى على من له ادنى تامل وتصحيح الحمل على مذهب المعتزلة خروج عن

مذاق الكلام وان حمل على الماهية الموجودة فلا يرد لهذا حمل الاشياء على المعنى الاعم الا مؤنة لانه يتوجه السؤال باللغوية

الاشياء من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بان يراد ان العلم يشمل التصورات والتصديقات وهو معرف بلام التعريف والمقام

خطابى فيراد كلا قسمى العلم كما هو ان يعنى فى المقامات الخطابية ولما كان الغرض من ايراد ما بين المسلمين الاستدلال بثبوت

الحقائق وثبوت احوالها لها كان المراد من التصديق بها ما هو اعم من التصديق بها انفسها ومن التصديق بثبوت احوالها لها

بشهادة المقام وهذا معنى قول الفاضل المحشى فالعلم كلام فى العلم [illegible] معونة المقام وليس هذا الكلام مما يستغرب

منه لانه من اقسام الاستغراق العرفى ومما ينبغى فى هذا المقام [illegible]

هذه الثلثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة [illegible] يطلق العلم بالشىء اعم من

على ما [illegible] الى ذلك انتهى وذلك لان قوله اذ لا دليل على التخصيص [illegible] الانواع ويستغرق

الحقيقة لان المحكوم به هو نفس الحقيقة من حيث هى لا الحقيقة [illegible] لانه لا مجال لحمله على نفس

لما لم يتفطن ان استغراق الانواع من افراد الاقسام [illegible] الاستغراق الانواع وبعضهم

[illegible] باستغراق الانواع الاستغراق العرفى المتعلق

بحقائق الاشياء فيكون المعنى ان العلم بجميع ما نعتقده من حقائق الاشياء [illegible] تصوراتها والتصديق [illegible] احوالها متحقق وهذا معنى صحيح فى نفسه

مع ان الاستغراق العرفي مشهور فيما بين اهل المعاني وانت خبير بان افادة اللام [illegible] على لفظ العلم الاستغراق في مفهوم
قولنا حقايق الاشياء ثابتة في غاية السقوط وما قيل في تعليل قول الشارح من التصديق [illegible] اى التصديق بثبوتها
في نفسها وبثبوت احوالها لان ثبوتها في نفسها ومما ثبوت احوالها من جملة الحقايق [illegible] الكلام كما لا يخفى
فقد غلط غلطين الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلا [illegible] القدر [illegible] الفعل عنه
باعتبار [illegible]
اقول ترك قوله ولم يقدر غيره او يقول ولم يقدر معه غيره كما لا يخفى
الى ضمير الحقايق وهو ثبوت الحقايق فعلى هذا مصدر مضاف والضمير له كما علوا هو اقرب للمقصود انتهى فان قيل العلم [illegible] حقايق الاشياء
ثابتة هو التصديق بثبوتها فيكون قوله والعلم بها مستدرك قلت المقصود من المسئلة الاولى افادة الى طلب ثبوت الحقايق في
نفسها حتى يكون ردا على العنادية والعندية لا العلم بثبوتها وان كان العلم لازما لها وفي المسئلة الثانية افادة علمها حتى يكون ردا
على اللاادرية الشارح للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق قال بعض الافاضل يعني ان ضمير بها راجع يعود الى الحقايق الاشياء وهو
عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق من التصور الماهيات والتصديق بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل
على نوع منه وهو التصديق بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تانيث الضمير الى وجه سخيف انتهى اقول العناد
غير مسلم اذ لو كان المراد منه الاستغراق العرفي بالمعنى الذي اخذه الشارح مع ان لزوم الفساد لا يعين الحمل على التصديق بها فلا بد
في المصير الى تقدير المضاف نحن نقيد العلم بكونه بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلا فيلزم المحذور لتقدير عدم التقدير وما قيل من
ان تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه اذ ما من وجه الا وهو كنه لوجه ان المسلم هو وجه الجميع ويجوز ان يكون ام كليا املا
الجميع مع ان تعليم الشارح [illegible] العلم الى التصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات
ما بالكنه فلا منافاة [illegible] اقول المنافاة [illegible] العلم بها بالكنه يكون المراد به التصورات فقط دون التصديقات اذ الكنه
لا يطلق على التصديقات [illegible] وبما قررنا من وجه المنافاة ظهر ضعف ما قيل في دفع المنافاة
ان المراد ان التصورات [illegible] التصورات والتصديقات لكن يمكن ان يقال المنافاة غير مسلمة
وانما يكون المنافاة ان لو كان مراد [illegible] بل مراده توجيه كلام المصنف على انه لو سلم المنافاة فانما يلزم
من قبل الشارح [illegible] العاقل لانه الموجه اولا [illegible] ان ترك القيد قيل [illegible] الخلاص من ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت
وتارة بترك القيد وفيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد يجب تقدير الثبوت تامل انتهى اقول بل يجوز الشق الاخير ترك القيد
حكى

اقول انت تعلم ان هذا انما يرد لو وجه كلام الفاضل المحشي بما وجه به هذا القائل واما اذا وجه بانه اذا ابطل المقيد فبطلانه
لا يوجب تقدير الثبوت اذ [illegible] الكلام الموجه بان المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم لجميع الحقايق ليس على ما ينبغي
اذ يحتمل ان يكون المراد [illegible] بالتامل وقال بعضهم في توجيه قول الفاضل المحشي ما حاصله ان المسلم جواز
التقييد لا التقييد بالفعل [illegible] بل يجوز [illegible] ترك التقييد بالفعل فلا محذور انتهى وفيه ما لا يخفى او نقول قبل هذا الجواب
يقتضي ان التنبيه على التصديق بثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على التصديق بثبوت الجنس يعني بثبوت شيء من الاشياء
لكن الواقع هاهنا الامر بالعكس فان التصديق بثبوت شيء من الحقايق كان موقوفا على ثبوت هذه المشاهدات من الحقايق
انتهى اقول في اقتضائه ذلك نظر اذ المراد من هذا الكلام انه لو سلم القائل ثبوت شيء من الاشياء فالاحق بتسليم الثبوت
هو هذه المشاهدات اذ لا يسلم ثبوت شيء من الاشياء الا بعد تسليم ثبوت المشاهدات هذا وبه اي بما قررنا منه
انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى اخر في نفس الامر فيظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات اذ نسبة امر الى اخر
يعم الموجود والمعدوم ولان النسبة ليست من الحقايق الموجودة اي تقريرا فائدة التفسير بتعميم الثبوت للوجود والثبوت
النفس الامري على ما قيل ان الثبوت اعم من الوجود الخارجي فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير فيما ان نفي الحقايق
ايضا من جملة المخيلات عندهم بل الجزم بنفي الحقايق ايضا من جملة المخيلات فكيف يتم الالزام ويرد عليه نقل عنه مع انه يمكن ان يناقش
في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقا فبانظار دقيقة نقل عنه اقول ثبوت النفي والاعتقاد في الذهن
يستلزم ثبوت الذهن في الخارج فيتم الالزام على ثبوته ايضا انتهى اقول لا يخفى ان فيه مغالطة سيما على مذهب جمهور المتكلمين في العلم
ففيه تامل نقل عنه وجه التامل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر [illegible] نسبة متحققة في نفس الامر حتى يتقرر في يمكن
ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت [illegible] عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل
ما اورده في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة [illegible] انهم نفوا بمعنى ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا
ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت على [illegible] وقال في شرح المقاصد اقول هذا تاييد مع كونه تاييدا لقوله
واما العندية ففيه تامل يتضمن الاعتراض على الشارح بان بين كلاميه تنافيا حيث حصرهما هنا تمامية الالزام على العنادية وجوز في شرح المقاصد تمامه

على العندية ايضا لكن يمكن ان يقال ما قاله فى شرح المقاصد نظرا الى عدم انكار العندية العلم بالحقايق اذ غاية انكارهم ان الحقايق تابعة
للادراكات وما قاله ههنا نظرا الى انهم يقولون بتبعية الحقايق للاعتقادات والادراكات فلا تنافى بين الكلامين وبهذا ظهر الجواب
عن قوله واما العندية ففيه تامل فى كلام العندية والعنادية تناقض قيل فيلزم عند العندية ان لا يستحيل اجتماع النقيضين بالنسبة
الى الشخصين كما عرف انتهى اقول هذا الكلام ناش من قلة التدبر فى كلام شرح المقاصد اذ معنى كلامه انهم تناقضوا فى كلامهم بالنسبة
اليهم لا بالنسبة الساحة يرد هذا الاعتراض وغرضهم جواب سؤال مقدر تقريره ان بين دعويهم وتمسكهم تنافيا اذ دعويهم
عدم العلم بثبوت حقيقة وعدم ثبوتها وتمسكهم يشعر بانهم يعلمون الغلط وتقرير الجواب ظاهر لكن يمكن ان يقال انهم ان ادعوا حصول
الشك بهذا التمسك فقد ادعوا حصول علمهم وان ادعوا عدم علمهم بحصول الشك او لا حصوله فكذلك اذ هذه الدعوى انما تتم بعد علمهم
بلزوم الشك فتبطل ويمكن ان يحمل ما قالوا على الالزام اى الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط كثيرا على زعمكم فلا تناقض
فيما قالوا انتهى واقول فيه ايضا بحث لانهم ان علموا زعمنا فثبت التناقض وان لم يعلموا فكيف يتم الالزام ان قلت قد لا تكون الغلط
اقول الكثرة فى نفس الامر الى الغلط بالنسبة الى عدم الغلط قلت قوله يستعار فيه لطيفة ان قلت لعل هناك سببا عاما للغلط
عام اقول لا جايز ان يكون هناك سببا للغلط عام لان السبب بمنزلة اللازم للمسبب ولا يجوز ان يكون لشى واحد لوازم متخالفة
قلت بداهة العقل جازمة بهذا البطلان للسداعى قوله لعل هناك سببا عاما الخ لا ناظر الى قوله فمن اين يجزم الخ حتى يرد ان يقال ان
هذا الجواب سهو بل الجواب الحق هو ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه فى نفس الامر ومصداقه حصول العلم الجزم بالمحسوس
من بداهة العقل فعليك بالتامل يا طالب الحق حتى يظهر لك السالم من المتيقظ قد لعموم ما عنه علة وان صح ووجهه انه لو لم يكن عاما لصار
بمعنى المعلوم المقابل للمظنون والمجهول الجهل المركب فلم يصح ذكره فى تعريف العلم انتهى لكن على هذا يخالف العرف واللغة نقل عنه
ولا يمكن الفرق فى الادراك الحسى بين البهايم وغيره وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من فى قوله لمن قامت هى به غير
مفيد لانه يرجع الى المجرد تحكم واصطلاح منه انتهى فعلى هذا الاعتبار وما قيل ولعل صاحب هذا التعريف سلم ان البهايم ليست من اولى العلم
بالكليات والتصديقات فى العرف واللغة لكن لا نسلم ان البهايم ليست من اولى العلم بالجزئيات المحسوسة فيهما لكن يمكن ان يقال ان الشيخ
ابا الحسن الاشعرى ومتابعيه لما اعرضوا عن تدقيقات الفلاسفة جعلوا ادراك الحواس مطلقا من اسباب العلم ولا يضرهم كون هذا القول
مخالفا

للعرف واللغة فكانهم جعلوا العلم بمعنى مطلق الادراك الشامل لاولى العلم وغيرهم يؤيد ما قلنا قول الشارح فى شرح
المقاصد فى تحقيق قيود التعريف الاول لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره ويشير اليه قوله فيما سيأتى
ايضا فانهم لما وجدوا لبعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لا شك فيها سواء كانت من ذوى
العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب والاحتمال المتعلقة جواب سؤال مقدر هو انه اذا كان المراد بالنقيض
نقيض التميز لم يبق للتعريف كثير معنى اذ معناه هو انه صفة توجب تميزا لا يحتمل ذلك التميز نقيضه لانه من البين ان الشى
لا يحتمل نقيضه فاشار الى الجواب بانا لا نسلم عدم بقاء كثير معنى للتعريف على ذلك التقدير لانه انما يلزم اذا كان الاحتمال المنفى
للتميز حقيقة وليس كذلك بل هو للمتعلق وانما وصف به التميز مجازا فيكون المعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز
والمراد بعدم احتمال النقيض عدم احتماله عندمن قامت تلك الصفة به لا حالا ولا مآلا فخرج الوهم والظن والشك لانها تحتمل
النقيض عند المدرك حالا وخرج اعتقاد المخطئ والمقلد اما الاول فلانه يمكن ان يطلع على خطأ اعتقاده فيحتمله مآلا حقيقة او حكما
واما الثانى فلان اعتقاده لما لم يستند الى بديهة او دليل يمكن زواله بالتشكيك فيحتمله مآلا حكما ثم التميز فى التصور الصورة
نقل عنه فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة بل صفة توجبها انتهى يعنى ان العلم صفة حقيقية توجب التميز فالعلم المعتبر
انما هو على مذهب بعض المتكلمين من انه صفة ذات تعلق ولا يطابق مذهب الجمهور وهو ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم
~~وكذا يمكن تطبيق التعريف الاول على المذهب الاول كما لا يخفى على الذكى فان منع ذلك على الاول فكذا فى الثانى ايضا~~ ثم اطلاق
التميز على الصورة للمبالغة والا فالتميز هو انكشاف المتعلق بسبب حصول الصورة ثم اقول لا يخفى ان حمل الصفة فى تعريف
العلم المحكى على التكلف فى الصفة الحقيقية فيما قوله فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل وكذا فى قوله وان كان شاملا لادراك الحواس ويخالف كون
سببه ثلثة اذ الاسباب الثلثة ليست اسبابا للصفة الحقيقية بل للادراكات الحاصلة منها فالحق ان المراد بالصفة ههنا هو
الادراك سواء كان ادراك الحواس او الصورة او النفى والاثبات والتميز هو انكشاف المعلوم ولا اظنك فى مرية من ذلك
والعلم بهذا المعنى ينقسم وعلى المعنى الذى ذكرناه ان لم يكن حكما فتصور والا فتصديق او ان لم يكن مشتملا على حكم فتصور والا فتصديق

لكن يرد عليه انه يخرج ادراك الحواس عن القسمين اذ لم يعهد اطلاق التصور ولا التصديق عليه فالحق ان يقال في التقسيم
انه ان كان حاصلا بالاحساس فادراك الحواس والا فان خلا الخ ومتعلقه الطرفان المراد بالطرفين طرفي النسبة
اعني الوقوع واللاوقوع هذا على مذهب الحكماء واما على مذهب الامام فالمتعلق هو المجموع المركب من الموضوع والمحمول والوقوع او اللاوقوع
فخرج الاحساسات بناء على تقدير التقييد بالمعاني ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات اراد بعدم العلم بها عدم
العلم بها مطلقا كما هو الموافق للعرف واللغة والا فمقتضى التعريف … فالعبارة الحسنة ومقتضى عدم التقييد ان لا تدرك تلك الجزئيات
عقلا ثم حاصل السؤال ان ادراك زيد قبل رؤيته لا يصدق عليه انه ادراك معنى مع انه علم وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية انما هو
على وجه كلي وان كان مطابقا للجزئي لان العقل ما لم يمنع من فرض صدقه على كثيرين والكلي لا يكون عينيا فنقول لم ان الجزئيات العينية تدرك
عقلا كادراك زيد قبل رؤيته انه يمكن ان يدرك عقلا لكن لا من حيث انه عين بل من حيث تدرك عقلا فانه لا طريق الى ذلك للمخلوق الا الحس
والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل يمكن ان يجاب عنه بان صورة الجزئي الحاصلة بالاحساس لما ذهل عنه وصار ادراك
العقل به ثانيا علما ولا يبعد ان يكون ماخوذا من الحس في الابتداء اذ الادراك غير الادراك اي التميز بها التي هي الصورة اقول هذا
التفسير وكذا ما سبق من تفسير النقيض بنقيض التميز مبني على ما قال الشارح في شرح المقاصد من ان الاظهر قولنا تميز لا يحتمل النقيض
… ومن ههنا اي من اجل ورود هذا السؤال … المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز
… لا يحتمل النقيض بنقيض الصفة لا التميز كما لا يخفى عنه ولا يخفى عليك انه ح
لا يحتاج … الا ان يجعل كون قوله لا يحتمل صفة للصفة على التجوز ثم اقول قال بعض المحشين يرد عليه ان احتمال النقيض كما مر
متعلق الصورة … فعدم ثبوت التقابض لنفس التصور لا يستلزم عدم ثبوتها للتصور الذي هو المتعلق فلا يوجب دخولها في العلم فلا يصح
البناء ولو سلم الاستلزام فانما يصح البناء اذا كانت الصورة الماخوذة في تعريف العلم نفس الصفة التي هي العلم وليس الامر كذلك لان الصورة الماخوذة
في التعريف انما هو موجب الصفة بفتح الجيم … الصفة موجبة بكسر الجيم ولا خفاء في ان الموجب غير الموجب فعلى تقدير ان لا يكون للتصورات تقابض
لا يلزم ان يكون … صورة لا يحتمل متعلقها النقيض … فانه دقيق انتهى اقول لا وقع لهذين السؤالين اما الاول فلان الماخوذ في
التعريف

التعريف عدم احتمال متعلق التميز لنقيض التميز لا النقيض المتعلق فعدم ثبوت التقابض للصورة يوجب دخولها في تعريف العلم سواء
على ما قرره الفاضل المحشي
كان لمتعلقها نقيض او لا واما الثاني فلان ههنا كلام الفاضل المحشي على ان يكون المراد بالصفة الماخوذة في التعريف هو الصفة الحقيقية الموجبة
للتميز وكون التصور عبارة عن تلك الصفة باعتبار عدم ايجابها للحكم فعلى تقدير ان لا يكون للتصورات تقابض بمعنى ان لا يكون للتميز ما لها …
تقابض لا شك في كونها صفة نعم يرد عليه ما اسلفنا فيصح البناء لان عدم نقيض التصورات يستلزم عدم نقيض التميز بناء على الفرعية المذكورة
مما لا ثبت له اي لا حاجة له اقول اراد بالتصور الصفة الحقيقية وبالتميز الصورة التي توجبها تلك الصفة ولا شك ان عدم نقيض الصفة لما يستلزم
عدم نقيض موجبها والا يلزم ان لا يكون للتصديقات ايضا تقابض لان التميز الموجب فيها الاثبات والنفي على ما قرره الفاضل المحشي وبهذا التقرير
ظهر عدم ورود ما قاله بعض المحشين الافاضل من انه ان كان التميز عبارة عن نفس الصورة كما قرره المحشي فالفرعية ظاهرة بل يكون عدم نقيض التصور
بعينه هو عدم نقيض التميز لان التصور نفس الصورة واما اذا كان غير الصورة فنقول لا شك ان التصور اذا لم يكن له نقيض ليس للتميز الذي حصل
منه ايضا نقيض وذلك امر غير خفي ولا نعني بالفرعية الا هذا القدر ويتم البناء المذكور انتهى وذلك لانا نختار الشق الاول ونمنع الملازمة بناء على ان
المراد من التصور الصفة الحقيقية لا الصورة كما ذكرنا ونمنع ايضا قوله لان التصور نفس الصورة مع ان كونه نفسها الاطلاق مذهب جمهور المتكلمين
ثم لا يخفى عليك ظهور عدم سداد الشق الثاني من ترديده مما ذكرنا فلا معنى للبناء على عدم النقيض لانه يشعر بعدم دخول التصورات في التعريف
اذا كان لها تقابض قلت هذا انما هو في التصور بالكنه يعني انه لو لم يجعل دخول التصورات مبنيا على انها لا تقابض لم يشمل التعريف جميع التصورات
بل يخرج عنه بعض التصورات بالوجه لان عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فلا شك
على ان بناء شيء على شيء انما هو على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة مطلقا يعني ان بناء شمول التعريف
للتصورات على انه لا تقابض لها انما هو في الواقع وهو لا ينافي وجود مبنى اخر له في التقدير وهو عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة
على تقدير تسليم ان للتصور نقيضا وما قيل … ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض … بل
مطلقا فيمكن دفعه بان … كون عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة …
تقدير وجود النقيض مبني وان كان مطلقا لكن على تقدير عدم النقيض للتصورات لما كان منافيا ثابتا من عدم النقيض جعل هو
مبني على حدة وجعل عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة مبنى مخصوصا بصورة وجود النقيض هذا وبعض المحشين فما توجيه سؤال
الفاضل المحشي وجوابه الثاني كلام رأينا تركه اولى مثل قولهم نقيضها … وبابه هذا في التصور يعني المتصور وكلامنا انما هو

في التصور الذي هو من اقسام العلم الا ان يقال ان التناقض بين المفردات المتصورة يستلزم التناقض بين التصورات اذ لو جاز ان يكون

المفردان المتناقضان وجهين لشيء متصوره باحدهما يحتمل النقيض وكذا التصور لذلك المفرد بنفسه يحتمل النقيض على ذلك التقدير

بين التصورات بدون اعتبار النسبة اذ التمانع الذاتي بين الشيئين هو عدم جواز اجتماعهما في التحقق والانتفاء وذلك لا يتصور وجوده في التصورات

اذ الاجتماع في التحقق او الانتفاء انما يكون فيما فيه نسبة والنسبة انما توجد في التصديق دون التصور فالتمانع الذاتي لا يكون الا في التصديقات

بخلاف التصورات لانها تتمانع لها انما نشأ من نسبتها الى موضوع واحد وليست هي جزء منها فلا يكون بينها تناقض بهذا المعنى وما قيل من ان المفردين

اذا اضيف الى ذات واحدة فهما بهذا الاعتبار مفردان متناقضان كما ان القضيتين اللتين هما محصولاهما متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض

القضايا فقد رجع التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين اه وصرح بعضهم بانه لا تناقض في التصورات

فلا يرد ما توهم انه كلما اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات فكلام ناشئ عن الغفلة من التمانع المعتبر في مفهوم التناقض لان المعتبر في مفهومه على التفسير الاول هو التمانع الذاتي والتمانع الحاصل في التصورين اذا اضيف الى ذات واحدة انما نشأ من النسبة كما ذكرنا

فمجرد التمانع لا يستلزم التناقض بينهما ثم التمانع يستلزم التناقض بين القضيتين المشتملتين عليهما على انه يرد عليه انهما لو كانا متناقضين فرجوع تناقضهما

الى تناقض القضايا لا يوجب عينية التناقضين ومما ذكرنا ظهر الجواب عن التوهم الذي ذكره اذ يمنع كون التصورين المضافين الى ذات واحدة من قبيل التصديقات

لان النسبة خارجة عنهما وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له تعلق لان التنافي الذاتي هو عدم جواز اجتماعهما لذاتهما مطلقا سواء كان في التحقق

والانتفاء وفي المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد بعدا من جميع ما سواه وهذا كما يكون في التصديقات يكون في التصورات

ايضا والمتناقضان بهذا المعنى يجوز ارتفاعهما عن شيء واحد اذا كان ذلك الشيء عدميا لانه يجوز كذب العدول والتحصيل عن الشيء الواحد

ومن ههنا سهول تعريف المتناقضين بالمتنافيين للتصورات المتنافية وقيل نقيض كل شيء رفعه اقول معنى هذا الكلام ان نقيض كل شيء يكون

رفعا له يعني يكون منافيا له لان نقيض كل شيء هو رفعه اذ هذا المعنى انما يستفاد من هذا الكلام اذا كان تعريفا وليس كذلك ومما يؤيد ان معنى الكلام

هو ما ذكرنا قول السيد الشريف في حاشية المختصر بعد ذكر التعريف الثاني للمتناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه كما لا يخفى ثم اقول لا يخفى ان قوله

اي سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء اخ لتعميم التناقض للمفردين المضافين الى ذات واحدة او المقيس احدهما الى الاخر فان التناقض

بين المفردات يوجد بكلا الاعتبارين في كلام الفاضل الشريف في حاشية المختصر حيث قال وما ذكره المنطقيون من نقائض اطراف القضايا بانه وجهان احدهما

ان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا او سلبيا ويسمون هذا النقيض بمعنى السلب وثانيهما ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل

معنى

معنى حرف السلب مضموما اليها صادقا معها شيئا واحدا ويسمونه نقيضا بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل اللهم الا ان يقال

المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى

الاخر كان اشد بعدا مما سواه فيوجد في التصورات ايضا كمفهوم الفرس واللافرس يدل على ان اطراف القضايا يكونان متناقضين لهذا التفسير

باي اعتبار اخذ من الاعتبارين المذكورين فلا يرد ما قيل والعقد على اعتبار واحد كما فعله اكثر المحشين تقصير فلا يرد ما قيل وفي هذا القول مناقشة

من وجهين احدهما ان هذا القول لا يصدق على نقيض السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون

رفع الضاحك مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء فحق العبارة ان يقال رفع كل شيء

نقيضه سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير او لا اللهم الا ان يجعل الرفع في ذلك القول موضوعا ونقيض كل شيء محمولا لكنه خلاف الظاهر انتهى

والاول اشهر يعني ان شهرته يدل على ان المعنى الحقيقي للمتناقضين هو الاول لا غير وقول المنطقيين محمول على المجاز وكون بيان التناقض

في المفردات وبيان احكامه مهما لهم لا يوجب اطلاق النقيض على اطراف القضايا بحسب الحقيقة فلا يرد ما ذكره بعض المحشين من ان بيان التناقض في

المفردات وبيان احكامه يكون من مهام لهم ومقصودهم بالذات فالقول بان قول المنطقيين محمول على المجاز ليس على ما ينبغي ويرد عليه

انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه يريد ان كون تلك الصورة تصور الصورة الانسان ومطابقا علم بالوجه وكونه مطابقا لا يجدي

اذ ليس الكلام فيه بل الكلام في العلم بالشيء بذلك الوجه وهو غير مطابق لان المتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية انه لملاحظته غير

مطابق له وليس مراده ان العلم بالوجه غير العلم بالشيء بذلك الوجه كما هو مذهب المحقق الدواني فلا يلزم من مطابقة الاول مطابقة الثاني وانما يلزم ذلك

اذا اتحد العلمان وليس كما هو مذهب الصدر الشيرازي وليس كذلك وذلك لان سوق كلام الفاضل المحشي ينادي على فساد ذلك الوهم وكذا ما نقل عنه وهو قوله

توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف

الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان

معلوم لنا بهذا الوصف بالاشارة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر

الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم

بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو حجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق وهكذا الحال في قولك الماهية المجردة

عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي وامثال ذلك فتأمل انتهى واقول في الجواب عن ايراد

الفاضل المحشي لا شك ان المقصود في العلوم التصورية مجرد ملاحظة معلومها سواء كانت وجها له او لا فيكون وليست حكاية عن امر واقع
والمطابقة واللامطابقة ... حتى يتصف باللامطابقة فان اللامطابقة انما يتصور في الحكاية عن امر واقع لا في مجرد ملاحظة المعلوم والصورة
فانا اذا راينا شبحا من بعيد وحصل منه في ذهننا صورة انسان فلا شك انه يصدق ان يقال ان ذلك الشبح لوحظ وتصور بتلك الصورة
الانسانية وقس عليه حال ساير التصورات ومما ذكرنا يتفطن حل ما ذكره في الحواشي المنقولة عنه ولقد اطنبنا الكلام في تحقيق تعريف العلم
ليتميز الغث عن السمين ولاكثر المحشين ههنا اقوال تركنا التعرض لها وايرادها عليها مخافة الاملال   يعني ان الحس لظهوره وعمومه الانسان ... لاحد
والكثر ساير الحيوانات يعني انه لما كان ظاهرا عاما ناسب ان يعد احد اسباب العلم وهذا القدر كاف في جعله سببا على حدة فلا يرد ما قيل
ان الكلام انما في العلم الانساني او الاعم منه ومن العلم الملكي والجني واياما كان فليس السببية العام وقد سبق منا ما يصلح منا الاشارة الى جواب
ما يصلح جوابا له فتذكر   ثم يلتقيان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان قيل فيه ان التلاقي يحصل عند التقاطع ايضا فلا يكون فيه الاشارة
المذكورة على ما لا يخفى انتهى اقول يمكن دفعه بان المعتبر المتبادر من التلاقي هو التلاقي بلا تقاطع فلا محذور وما ذكره على هيئة الصليب بعض
المحشين منه ان ما ذكره المحشي مناف لما ذكره الشارح العلامة في شرح المقاصد حيث قال قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة
من العصب فالزوج الاول مبداؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو عصب مجوف ينبت
النابت منهما يسارا وبيسار النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على هيئة الصليب تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت
يسارا الى الحدقة اليسرى فكلام ناش من عدم الفرق بين التقاطع على هيئة الصليب وبين التلاقي على تقاطع صليبي   واللمس لا يدرك في
جواب سؤال مقدر وهو ان العقل يدرك الحركة بلمس الجسم ايضا فيلزم ان يكون الحركة مدركة باللمس مع انه ليس كذلك وتقرير الجواب ان مجرد ادراك العقل الحركة
بواسطة لا يصح نسبة ذلك الادراك الى تلك الواسطة بل لا بد في ذلك ان يدرك تلك الواسطة ما يقوم به الحركة واللمس لا يدرك في مكانه واللمس
لا يدرك الجسم كذلك   اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على المعنى المستفاد من التقديم المذكور ان ما وضع له كل حاسة
يدرك بها لا بغيرها واما ما ذكره الشارح هو انها لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى فليس مستفادا منه وان كان متلازمان لكن هذا
القدر يكفي للاشارة ويمكن ان يقال مراد الشارح بقوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى الحاصل معنى قوله يوقف
على ما وضعت هي له يعني انها لا تتجاوز عن ادراك ما خلقت لادراكه لا الاشارة الى التقديم الخ ولعله احسن مما ذكره الفاضل المحشي
قال الشارح يكون لنسبة اي النسبة القائمة بذهن المتكلم خارج تطابقه او لا تطابقه ومعنى مطابقة النسبة القائمة بذهن المتكلم
الخارج

للخارج كون النسبتين اعني النسبة القائمة بالذهن المفهومة بالكلام والنسبة الخارجية التي يكون بين طرفي الكلام الثابتة مع قطع النظر
عما في الذهن ثبوتيتين او سلبيتين مثلا اذا قلنا زيد قائم فالنسبة القائمة بذهن المتكلم الكائنة بين القيام وزيد ثبوتية لا محالة فان كان مع قطع
النظر عما في الذهن لا يخلو اما ان يكون النسبة بينهما ثبوتية او سلبية فان كانت الاول فقد طابقت النسبة الذهنية لها وان كانت الثانية
لم تطابقها وكذا الحال في صورة السلب   واليه يشير قوله ههنا اي الاعلام بنسبة اقول الحصر ممنوع بل نقول اشار به الى الاول ان المراد به هو المقول الثاني السؤال
العلم مستفاد من التواتر فيه مسامحة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر وان كان التواتر شرطا للاستفادة فالاولى
ان يقال العلم موقوف على التواتر فاثبات التواتر به دور   واجيب بان نفس التواتر الاحسن ان يقول ان نفس التواتر يتوقف عليه حصول
العلم وحصول العلم يتوقف عليه العلم بالتواتر لا نفسه   وهكذا الحال كل معلول ظاهر يعني ان العلم بوجود المعلول الظاهر سبب للعلم بوجود علته
ووجود علته علة لوجوده ان كان قال الشارح والاول اقرب وان كان ابعد وجه قربه انه على تقدير عطفه على الازمنة الماضية يكون قيدا لخلو الملوك
وهو يستلزم ان لا يكون العلم بالملوك الخالية في البلدان القريبة علما ضروريا حاصلا من التواتر وهو فاسد قال الشارح واما خبر النصارى بقتل
عيسى الخ هذا جواب عن معارضة من طرف السمنية والبراهمة لقوله وذلك بالضرورة تقريره دليلكم وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه
وهو انه لو كان المتواتر موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عليه السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتابيد دين موسى عليه السلام
موجبا للعلم لكن التالي باطل فالمقدم مثله وتقرير الجواب انا لا نسلم كون كل من الخبرين المذكورين متواترا لان مصداقه هو وقوع العلم من غير شبهة
فكل خبر لا يقع العلم بمضمونه فهو غير متواتر   فاحتيج الى التمحل لتقدير في قوله واليهود لانه لو ابقي على ظاهره ولم يقدر له مضاف يلزم ان
يكون اليهود معمولا للاخبار وليس كذلك واما اذا قدر مضاف فيكون اضافة الخبر الى اليهود لامية والباء في قوله بتابيد دين موسى للملابسة
او التفسير فلا حاجة الى ... فيصح المعنى   فلا حاجة الى التمحل لانه يكون اضافة الخبر الى النصارى لامية ايضا والباء في بقتل عيسى عليه السلام
للملابسة او للتفسير فلا يرد ما قيل ان الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى الى
مفعول بنفسه ولا بحرف وههنا قد عدي اليه في الموضعين والتمحل انما هو بالنسبة الى الاضافة الى المفعول والفاعل تامل انتهى هذا الذي
ذكرنا من توجيه العبارة هو الظاهر المتبادر ويحتمل التوجيه بوجهين اخرين لكنهما خلاف الظاهر   بل لم يبلغ اهل الخبرين بتلك حد التواتر اذ قد ثبت
... المخبرين بذلك اولا لم يتجاوز سبعة نفر والعقل يجوز اجتماع هذا العدد على الكذب فلا يصدق التواتر على انهم انما اخبروه
من بوحنا بالسابق

وانه روى انهم ترددوا في انه صاحبهم او عيسى عليه السلام وقال تعالى وما قتلوه يقينا وقال ايضا وما قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم   وعرف اليهود قد انقطع قيل انه قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها على ان ثم حرفوا التورية
وزادوا او نقصوا فيها فلم يبق للكلام امتداد مع انهم موصوفون بالغدر وموسومون بقتل الانبيا والعلما فصار من التهاين
وبالجملة تخلف العلم دليل العدم كونه قد لكنه لعوالى فتواتره ممنوع واما كونه قد لكنه للكلام المحتج فيحتاج الى التكلف
والتحقيق ان اجتماع الاسباب جعل الخبر المتواتر اسبابا باعتبار انه اخبار متعددة في نفسه لان تعدد المخبر يستلزم تعدد الخبر
وان كان مضمونه واحدا   ولو بالنسبة اي نقل عنه اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبيا كيوشع عليه السلام مثلا امر بمتابعة
شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل لمن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة
الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال انتهى ويمكن ان يجاب عن هذا الايراد بجواب لطيف لا يحتاج الى زيادة قوله ولو بالنسبة اي ان
من جملة الاحكام كون النبي الثاني نبيا ولازم حصول تبليغه من النبي الاول فالمبعوث مبلغ اليهم النبي الثاني ما لم يبلغهم حكم هو كون النبي الثاني نبيا
فلا جرم يصدق التعريف الثاني عليه بالنسبة اليهم باعتبار عدم تبليغ الاول الحكم الثاني الذي هو نبوة الثاني واورد عليه احد جواب الفاضل المحشي
بان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كان قد بلغهم فلا فائدة في البعث
اليهم للتبليغ الى حين وان كانوا اهلها فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تامل انتهى
واقول لا وجه الى زيادة لفظ الخلق العام مفهومه في التعريف لانه يرد عليه الشق الثاني من الايراد بالنسبة الى من بلغ اليهم بل اللائق في التعريف
ح اه ان يقتصر على ما ذكر في الشرح كما لا يخفى على من تامل ادنى تامل   ولا بد من قوله تعالى اي وجه التاييد ان عطف النبي على الرسول خصوصا
بتقديم المغايرة فالنبي اما اعم من الرسول او اخص منه لا جائز ان يكون اخص والا لم يعطف عليه بلا بل لم يحتج الى العطف اصلا لان نفي
العام يستلزم نفي الخاص فتعين كونه اعم ويظهر مما ذكرنا عدم كونه اخص من وجه فقط   على ان عدد الانبيا الخ دليل لكون النبي
اعم من الرسول لا وجه ثان للتاييد كما توهمه بعضهم حيث قال في وجه تاييد الاية وجه التاييد امران احدهما ان العطف يدل على المغايرة
ولا قائل بالمباينة فاما ان يكون الرسول اعم من النبي او بالعكس والاول منتف والا لم يحتج الى ذكر النبي لان نفي العام يستلزم نفي الخاص
فثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبيا ازيد من عدد الرسل فيجوز ان يحمل الحديث مؤيدا على حدة انتهى
والله اعلم

ان يكون
وانت تعلم وهن كلا الجوابين   اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه اقول فيه انه يلزم كثير من الانبيا
رسولا اذ التورية كان مع انبيا بني اسرائيل والزبور مع كثير منهم مع ان عددهم اكثر من عدد الرسل   وتخصيص الخ
جواب سؤال مقدر تقديره تكرار النزول ينافي تخصيص بعض الكتب ببعض الانبيا مع ان الروايات ناطقة بالتخصيص   وتقرير الجواب ظ
لا يخلو الخارق للكاذب في يده قد نقل عنه يعني الموافق لدعواه اذ من شرائط المعجزة موافقة الدعوى وان لا يكون متقدمة عليها وجاز تاخرها
عنها على تفصيل لا يحتمل المقام واما الخارق المخالف فقد خلقه الله تعالى في يد الكاذب اهانة له وتكذيبا كما حكى الشارح في شرح المقاصد
ان مسيلمة الكذاب دعى لرجل اعور ان يكون عينه العورا صحيحة فصارت عينه الصحيحة عورا وقال فيه ايضا خوارق العادة اربعة معجزة
وكرامة واعانة واهانة ومثال الرابع مامر والثالث ما يخلق الله تعالى من الخوارق في يد المظلوم تخليصا له من يد الظالم ولا يخ هذا
من نوع كرامة انتهى   والا فاظهار الشيء اقول الظاهر ان يقول والا فقصد اظهار الشيء فرع وجوده والمراد بالقصد
ارادة الله تعالى اما لانه لا خالق سواه واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه فيكون حاصل
الجواب انه لا يريد الله تعالى اظهار صدق الكاذب اذ لا صدق فيه حتى يريد اظهاره ثم اقول قيل على قوله والا فاظهار
الشيء فرع وجوده فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الموجود ممنوع فما قس فيه اقول لا مجال للمناقشة اذ الصدق
مطابقة حكم الخبر للواقع وقصد اظهاره ارادة اعلامه للمخاطبين ولا شك انه فرع الصدق   فلا يقصد به الاظهار قال
في شرح المواقف من شرائط المعجزة ان يكون ظهورها على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له فلا يرد ما يقال ان فاعل الامور الخارقة
هو الله تعالى فلعله تعالى خلق الكرامة وقصد بذلك صدق نبي لا يصدق قوله ولا يقصد به الاظهار اذ لا نعلم نحن عدم قصده تعالى
فكيف نحكم انه تعالى لم يقصد الاظهار انتهى   قد عدوا الارهاصات الخارق الصادر عن النبي قبل البعثة يسمى ارهاصا اي تاسيسا
لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته قال الشارح وهو الذي يمكن ان هذا على اصطلاح الاصوليين وقوله وقيل قول مؤلف
على مصطلح المنطقيين وانما قدم ما هو على اصطلاح الاصوليين لانه المناسب بغرضهم ولهذا ايضا اتى الثاني بصيغة المجهول

لانه ب

هو الامكان هو الامكان الخاص اقول فعلى هذا يخرج من التعريف دليل يجب به التوصل كالمقدمات المرتبة المعروضة للهيئة الاجتماعية

مع قطع النظر عن الترتيب فانه يجب بها التوصل اما عاديا او توليدا او اعدادا على اختلاف المذاهب وانما خرج عنه على هذا التقدير

لان الامكان بهذا المعنى انما يجامع الفعل دون الوجوب بخلاف ما اذا اخذ بمعنى الامكان العام من جانب الوجود فانه

يجامع الوجوب ايضا فيتناول المقدمات المذكورة قال عضد الملة والدين في شرح مختصر الاصول وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن

كونه دليلا بعدم النظر وقال الشريف العلامة في حاشيته وانما قيل ما يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث

هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج من التعريف

ما لم ينظر فيه احد ابدا وقال في شرح المواقف اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه

انتهى اقول الظاهر من سياقهم ان قوله بصحيح النظر متعلق بالتوصل لا بيمكن حتى يكون الامكان بالمعنى اللغوي فظهر ضعف ما قاله

بعض الافاضل قيد التوصل بالامكان لانه لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل به بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصل

منه التوصل به اي يتمكن هو منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالامكان ههنا بالمعنى اللغوي الى ما قال ثم

اقول لا يبعد ان يقال قيد التوصل بالامكان للاحتراز عن مذهب الاعداد بل التوليد ايضا على ما لا يخفى وانما قيد النظر في التعريف

بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادة وصورة في حمل الاحوال المناسبة له عليه لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى العلم بمطلوب خبري

اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه لان ذلك الافضاء اتفاقي لا من حيث انه وسيلة له

فلو لم يقيده واريد الاستغراق والعموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها بل بنظر صحيح وان اقتصر على الاطلاق

واريد العهد الذهني لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك ويكون تعريفا بالمجهول لكن الحكم بكون الافضاء في الفاسد

اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض او خص بفساد الصورة او بمنع ما ليس بدليل كانه

على ما صرح الشريف في حاشية مختصر الاصول وخرج بقوله الى العلم قيد بالعلم ليخرج الامارة لان العلم في اصطلاحهم عبارة عن الاعتقاد

الجازم

٢٦

الجازم الثابت المطابق للواقع كما اشير اليه في تحقيق قيود تعريف العلم فان قلت التعريف يعم المعقول الى ما علم بمعنى العلم وذكره

انه القول يعم المعقول والملفوظ وعدم تقييده في التعريف باحدهما فلا حاجة الى ان يفسر قوله يعم يجب ان يعمهما كما فسره بعضهم

وقال اي يجب ان يعمهما لان الملفوظ من افراد المعرف والا لكون بين اول الكلام واخره تناف فيعرف بالتامل ولو قال المعرف بدل التعريف

لكان اولى انتهى قلت بل يستلزمه بناء على ان الملفوظ يستلزم المعقول وذلك لا ينافي كون الاستلزام للذات لان معنى الاستلزام للذات

على ما تقرر في كتب المنطق ان لا يكون الاستلزام بواسطة مقدمة اجنبية فلا يرد ما قيل فيه انه لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف

عليه ايضا هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط اقول بل هذا مبني على ان النظر المفهوم من النظر في الشيء يحمل احواله عليه فيه

عليه لكن لما كان حمل الاحوال على المفردات مما ينبه له كثير حصر الدليل في المفرد والا فيكون الحصر اضافيا يعني بالاضافة الى المقدمات المرتبة

بعلة الترتيب جزءا صوريا فانه مقدمة واحدة وكذا المقدمتان المعروضتان للهيئة الاجتماعية يصدق عليه انه يحمل عليها احوالها

مثلا قولنا العالم متغير يصدق عليه انه مشتمل على موضوع المطلوب ويليق به كونه مقدما وقولنا كل متغير حادث يصدق عليه انه مشتمل

على محمول المطلوب ويليق به كونه مؤخرا وظهر من هذا ان ما ذكره الشارح من الحصر ليس خلاف الظاهر والاصطلاح ولا حاجة الى تعميم النظر فيه بالنظر

في احواله وان ذهب اليه اكثر من شارح بلا تامل وظهر ايضا ان الدليل لا بد فيه من مقدمتين مطلقا سواء كان على اصطلاح الاصول

اصطلاح المعقول اما على اصطلاح المعقول فلانهم اخذوا في تعريفه التركيب واما على اصطلاح الاصول فلانه لا بد في الدليل من حيث توصل

الى العلم بالمطلوب وهو المحكوم به للمطلوب الخبري من مستلزم له والا لم ينتقل منه اليه والمستلزم هو الحد الاوسط ولا بد ايضا من ثبوته للمحكوم عليه ليلزم من

ثبوته له ثبوت لازمه له فيكون الحاصل منه خبرا تاما مما يجب ان ينتبه ان تعريف الاصوليين كما انه صحيح على رأيهم كذلك هو صحيح بحسب الواقع

واما تعريف المعقوليين فهو وان كان صحيحا على رأيهم لكنه ليس بصحيح بحسب الواقع لانهم اخذوا في تعريفه الاستلزام للذات والمذهب

ان لا استلزام ذاتيا بين الدليل والمدلول بل بين كل شيئين بل فيضان النتيجة بطريق العادة المراد العلم التصديقي بقرينة

ان التعريف للدليل فيه ان هذه قرينة ضعيفة لان حمل المعرف قرينة على التعريف قرينة ضعيفة وكذا ما قيل او بقرينة كون

مبني بعده

لفظ العلم مشهورا عندهم فی التصدیق وذلک لان الشهرة انما تکون قرینة لو علم کون هذا التعریف مصطلح الاصولیین وذلک مم
بل قول الش فی الثانی اوفق یؤید عدم کونه مصطلحهم   والملزوم بالنسبة الی اللازم یرد المنع علی اطلاقه لان من الملزوم ما یلزم
من التصدیق به التصدیق بلازمه کعکس النقیض کالقضیة اللازمة لتصدیقه لتصدیق عکسه وعکس نقیضه بل وانما یخرج الملزوم بالنسبة
الی لازمه مطلقا بقوله من العلم به کما یشیر الیه قوله فیخرج القضیة الواحدة الخ وما یقال فیه ان القضیة الواحدة انما تستلزم القضیة
الاخری فی الصدق والتحقق لا ان التصدیق بالقضیة یستلزم التصدیق بقضیة اخری فلا یصدق علی قضیة واحدة انه یستلزم
التصدیق بها التصدیق بقضیة اخری هو لا ینفی بالوجدانیات ففیه انه ان اراد انه لا لزوم بینهما اصلا فمم وان اراد انه لا لزوم
بینا بالمعنی الاخص بینهما فهو مسلم لکن لا نم ان المعتبر فی الدلیل هو اللزوم البین بالمعنی الاخص فقط مع انا لا نم عدم اللزوم البین بالمعنی
الاخص بین القضیتین   لکن یرد علیه ما عدا الشکل الاول الخ یمکن الجواب عنه ان الدلیل هو الذی یلزم منه المدلول
ولا خفاء فی وجود الملازمة بین ما عدا الشکل الاول وبین نتائجها بحسب الخارج وان کان غیر بین لکن لما کان دلیلیة الدلیل
بالنظر الی العلم اقحم لفظ العلم فی التعریف وقیل ما یلزم من العلم به العلم بشیء اخر سواء کان لزوم العلم بالنتیجة من العلم
بالدلیل بلا واسطة او بواسطة الرد الی الشکل الاول فاطلاق الدلیل علی ما عدا الشکل الاول بالنظر الی ان علمها بعد الرد یستلزم
العلم بالنتیجة   واجاب بعض الافاضل عن هذا الایراد بانه لما کان هذا التعریف تعریفا لفظیا لم یبالغ فیه بایراد القیود الممیزة للدلیل
عن غیره تمیزا تاما فلا وجه لابطاله ببطلان عکسه او طرده وقال والحقیقة انه قد تحقق عندنا بالتفتیش عن معلوماتنا ان تنقش بعضها مستفاد
من تنقش بعض اخر منها اما مجرد معرفة المقدمات المرتبة علی هیئة الشکل الاول او مع معرفة لوازمه کمعرفة المقدمات المرتبة علی هیئة باقی
الاشکال او مع النظر فیه او فی احواله کمعرفة المقدمات الغیر المرتبة ومعرفة العالم لکن لم نعرف ان الدلیل علی ای من هذین البعضین یطلق
فنبه بهذا التعریف ان الدلیل هو البعض الذی یلزم من العلم به ای یستفاد من تنقشه علی الوجه المذکور العلم بشیء اخر ای تنقش البعض الاخر فلا اعتبار
علیه ولکن کل من لیتوجه فقد ارتکب غلطا وارتکب شططا الی هنا کلامه وانت خبیر بانه اشتباه للدلیل الذی هو الموصل
الی التصدیق

الی التصدیق بالدلیل الذی بمعنی الدال وتحقیقه ان القوم عرفوا الدلالة بعدما بکون الشیء بحالة یلزم من العلم به العلم بشیء اخر
قالوا الشیء الاول یسمی دلیلا والثانی مدلولا ای ما یلزم العلم به من العلم بشیء اخر مدلولا فظهر ان المجیب الدلیل المستفاد من تعریفه
من هذا التعریف هو الدلیل الذی من قبیل الموصل التصدیقی المعرف فی کتب القوم ایضا بما یلزم من العلم به العلم بشیء اخر مع
والخفا بعد الوجود نفی عنه ولا وجود بالنظر الی العلم لان اللزوم امتناع الانفکاک وامتناع الانفکاک بین المعلومین لا بین العلمین
وایضا یرد علیها المقدمات الخ یعنی یرد علی التعریف الاخیر انه لیس بمانع لصدقه علی المقدمات التی تحصل العلم بالنتیجة من العلم بها
بطریق الحدس لا بطریق النظر مع انه لیس بدلیل واجاب عنه بانها لا تستلزم المطالب ولا یلزم من معرفتها معرفتها ما لم ینضم
الیه حدس قوی وجاس خفی بخلاف ما اشتهر فی تعریف الحدس من انه سرعة انتقال الذهن من المبادی الی المطالب
اللهم الا ان یراد بالاستلزام الخ هذا صریح فی ان السؤال انما هو لابطال طرد التعریف لا لابطال عکسه کما ظن واجیب بمنع صدق الدلیل
الدلیل علیها   فلان العلم بالعالم من حیث حدوثه یستلزم العلم بالصانع لانه اذا لوحظ معنی الحدوث وهو الکون بعد العدم
علم ان له صانعا فلا یرد ما قیل فیه ان العلم بالعالم من حیث حدوثه غیر کاف فی حصول العلم بالصانع بل لا بد من العلم بان کل حادث له صانع
ایضا   بخلاف الاول علی ما اخذه الله قد اشار الی جوابه فتذکر   فصدیه التصدیق ویعلم ذلک بموافقته لدعواه
واما ما یظهر علی ید مدعی الالوهیة وان کان موافقا لدعواه   فهو استدراج الاستدراج الاخذ شیئا فشیئا یعنی انه بسبب ظهور
ما یطابق دعواه فی یده یغفل عن الحق بالکلیة فیکون سببا للعذاب ولعل لهذا فسر المحشی الاستدراج فیما نقل عنه بقوله هو الغمس فی الاعمال
الباطلة   واجیب الخ فیه انه علی تقدیر تسلیم کون تصور المخبر موقوفا علی الاستدلال لا نم توقف خبره علیه اذ المراد بالتوقف
ههنا هو التوقف بطریق الاستفادة لانه المانع من البداهة لا مطلق التوقف کیف ولو استلزم توقف المخبر علی الاستدلال توقف
خبره علیه للزم اکتساب التصورات من التصدیقات وهو باطل بالاتفاق   والکل غلط انقل عنه وجه الغلط ان تصور المخبر
موقوف علی الاستدلال محل الکلام لانه یستلزم اکتساب التصور من التصدیق وهو باطل اقول لا یخفی ان هذا علی الجواب وما ذکر فی

اصل الحاشية على طلب السؤال لِمَ يقول الخبر بعنوان الخ لعل مراد القائل انه هذا هذا المعنى يعم الثبات الاولي

ان يقول يستلزم الثبات وما قيل الاول في وجه كون الذكر لغوا ان يقال الثبات معتبر في معنى اليقين فيرده ما في الصحاح

اليقين العلم وزوال الشك يقال منه يقنت الامر بالكسر يقنا وايقنت واستيقنت وتيقنت كله بمعنى وانا على يقين منه

وما اجاب به بعض الافاضل من ان هذا هو المعنى الاصلي لليقين يقال يقنت الامر بالكسر يقنا واليقنة واستيقنة وتيقنته اي علمته وزال

شكي ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد هنا بقرينة عطف الثبات عليه فمما لم يؤيده عقل ولا نقل ولا دلالة لما نقله

في الحال لا في المآل فلا يكون الثبات ذكره

عليه نعم يطلق على عدم احتمال النقيض لا على عدم الشك وزواله ويعم واين هذا من ذاك

وفيه ما فيه وهو ان تفسير كلام الله بلفظ عام ثم تخصيصه خروج

لا يكون لغوا لان المراد بالثبات عدم الاحتمال في المآل

عن مذاق الكلام وتعسف ظاهر وما قيل قد يجاب في وجه النظر انه لا معنى لاحتمال النقيض بحسب نفس الامر لما مر من ان المراد باحتمال النقيض انما

التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي فمعناه انه لا يكون لو ادا لم يكن قوله وعند العالم تغير القوله في نفس الامر   فالوجه التخصيص

يمكن ان يكون وجه التخصيص انه لما جرى اول الكلام على ان خبر الرسول مفيد للعلم الاستدلالي فكان سائلا سأل عن كيفية العلم المستفاد

من خبر الرسول فاجاب بان العلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في كونه بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الثابت بلا ... على فسره

فان العقل يعارضه الوهم والبديهة قد يكون في العقليات احتياج الى الوسائط الكثيرة بخلاف الادلة النقلية فان العلم يحصل منه

بمقدمات بديهية على هيئة قريبة من الطبع جدا وهذا احد الاسرار في كون العمدة في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل

استفادة معظم المعلومات الدينية منه ويستفاد من المقرون بالدلائل ذلك بخلاف المقرون بالقرائن وايضا انما قطع النظر

عن القرائن دون الدلائل لان المراد بالخبر الصادق الذي جعل احد اسباب العلم خبر يكون مستقلا في افادة العلم بخصوص مضمونه فلا يكون

للدليل فيه مدخل واما القرائن فلها مدخل في افادة العلم بخصوص مضمون الخبر فان المفيد لخصوص قدوم زيد عند ... على داره

هو مجموع الخبر بقدوم وتسارع قومه الى داره بخلاف قوله عليه السلام البينة للمدعي لان المفيد لوجوب البينة للمدعي هو نفس الخبر لا غيره فان

الدليل الذي هو قولنا هذا خبر من ثبت رسالته الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالا والعلم الاجمالي وان كان علما

بالفعل لكنه ليس علما بخصوص مضمونه لا ان العلم التفصيلي على انه لا نزاع ان يمنع افادة الدليل المذكور للعلم بمضمونه

مطلقا لان المستفاد من الدليل هو كو   وليس كذلك فانه في ذاته ينفك عن كل منهما في افادة العلم لانفكاك الخبر

المفيد لم مع القرينة عنها بخلاف الخبر مع الدليل فانه ينفك عنه فانه وان كان متوقفا عليه لكن المفيد للعلم بمضمونه هو نفس الخبر

لا الخبر مع الدليل ونقل عنه لان القوم قد صرحوا بان المتواترات قد تتفاوت في الناقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات

وقراين فلو لم يعتبر القراين يخرج بعض المتواترات عن كونه سببا للعلم وهو باطل انتهى ويرد عليه ان الكلام في عدم

اعتبار القرينة في كونه سببا للعلم لا في كونه متفاوتا وعدم اعتباره في الاول لا يستلزم عدم اعتباره في الثاني

مع ان قوله فلو لم يعتبر القراين يخرج بعض المتواترات الخ ممنوع لان سببية الخبر المتواتر للتواتره لا للمقارنة

بالقرينة والا لم يكن مفيدا للعلم الضروري نعم لو قال لم يعتبر القراين لم يتفاوت المتواترات لكنه ... المعقه

مبني على المسامحة بان يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبالخبر المتواتر نفسه وما في حكمه   قوله وصف الشي

لا يسمى آلة له اي قوة الشي وصفه ووصف الشي لا يسمى آلة له فلم يلزم آلية العقل للنفس ههنا كما يلزم من وجه الحصر السابق

فلا منافاة بينهما فهذا الجواب بمنع الآلية بخلاف قوله واما حمل الغير على المصطلح فانه جواب بتسليمها مع منع الغيرية

على المعنى المصطلح كذا نقل عنه ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو انه كما انه يطلق المدرك على النفس كذلك يطلق على العقل التي

هي قوة العاقلة المقابلة للقوة العاملة فما ذكر في وجه الحصر من انه ليس آلة غير المدرك انما هو على الاطلاق الثاني وما ذكر

ههنا بناء على الاطلاق الاول على انه ليس ههنا شيء ... حتى ينافي ما سبق من انه ليس آلة غير المدرك ونقل عنه لان العقل صفة

النفس منشأ لادراكاتها ويصح نسبة الشي الى منشأه كما يقال قدرة الباري موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان الباري تعالى

هو المؤثر بقدرته بخلاف الحواس فانها طرق للادراک لا منها انتهى وهذا الجواب جواب بمنع الغيرية ايضا واعلم ان هذه الاجوبة
مبنية على ان للنفس قوة عاقلة بها تدرک المعقولات وقوة عاملة على ما تقرر فی موضعه فلا يرد عليه ما اورده بعض المحشين من ان
هذا الكلام مبنى على ان العقل من صفات النفس الناطقة مغاير لها بحسب الذات بل هو ليس بمعقول لما تقرر فی مظانه بل الحق
ان النفس الناطقة كمال التى هى كمال اول لجسم طبيعى الى من جهة ما يغتذى وينمو ويربى ويتحرک ويحس ويدرک المعقولات من حيث
انها كذلک يسمى نفسا ومن حيث يدرک المعقولات ويحكم على بعضها ببعض يسمى عقلا وقوة عاقلة وعقلية وذهنا فهما متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار انتهى ثم اتى بجواب صواب على زعمه والشجرة تنبئ عن الثمرة وامّا حمل الغير على المعنى المصطلح فبعيد لانه
خلاف المتبادر خصوصا فی بيان الحصر وامّا ما قيل من انه لو حمل الغير على المعنى المصطلح يلزم ان لا يكون الحواس الية انه غير المدرک
مع انه جعلها فی وجه الحصر الة غير المدرک تامل فيه ان الحواس انه لا شک فی كون الحواس غير المدرک اذ المراد بالمدرک ههنا هو النفس
الناطقة لا الشخص المدرک والحواس غير النفس هذا هو النفس بعينها فيه ان قول الشارح يدرک به الغايبات يشعر
بان ذلک الجوهر سبب للادراک لا نفس المدرک والنفس هو المدرک والجوهر يطلق بمعنى الشئ اللطيف النفسى وما قاله بعض المحشين
من انه يرد عليه انه ان اراد بالمغايرة المغايرة فی الجملة فلا نم ان تعريف العقل بهذا المعنى ينافى التغاير وان اراد المغايرة بحسب الذات
والحقيقة فلم المغايرة فی الجملة بل ولو بالاعتبار بل قوله يدرک به الغايبات اشارة الى جهة التغاير وان اراد المغايرة بحسب الذات
والحقيقة فلم ان بينهما على هذا التقدير لا يكون مغايرة ذاتية لكن لا نم ان اهل العرف واللغة اتفقوا على ان بينهما مغايرة بحسب الذات
والحقيقة كيف وقد تقرر فی مظانه ان النفس والعقل متحدان بالذات والتغاير بينهما ليس الا بحسب الاعتبار كما مر فی الحاشية
السابقة فعلم ان لا موافقة للعرف فی ذلک وامّا المغايرة التى تستفاد من اللغة فلا يجب ان يكون محمولا على المغايرة الذاتية ولو سلم
ان المستفاد من اللغة هو المغايرة بحسب الذات فهو غير مخل لان الاصطلاح لا يجب ان يكون موافقا للغة فقد عرفت ما فيه فلا نعيده
المغايرة

قال اذ لا كثرة اختلاف فی العلوم المتسقة اقول هذا وقوع كثرة الاختلاف فی العلوم الغير المتسقة لا ينافی ان يكون
الدليل دليل السمنية ايضا لانهم يقولون لما كثرت الاختلاف وتناقض الاراء فی اكثر العلوم فافادة العقل مفيدا
للعلم فی بعضها كالعلوم المتسقة انما يكون بطريق الظن فلا يكون العقل من اسباب العلم ويشير الى ما ذكرنا ما نقل عنه
وهو ان كون كثرة الاختلاف مبنية على فساد النظر قطعى وامّا كونه دليلا مفيدا للعلم فبناء على المتبادر الظاهرى و
ما يكون كذلک لا يكون الا ظنا انتهى لان هذا تنبيه هذا التوجيه انما يحتاج اليه اذا كان الدليل دليل الفلاسفة
واما اذا استدل به السمنية على ما اشرنا اليه فلا يحتاج اليه كما لا يخفى يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافی الفساد
يمكن ان يقال مراد الشارح بقوله اما ان يفيد شيئا هو اما ان يفيد شيئا من العلوم فلا يكون فاسدا لكن يمكن ان يختار
الشق الثانى ويمنع الملازمة بانهم يقولون لا يفيد شيئا من العلوم لكن لا نم كونه معارضة اذ يكفی فی كونه معارضة افادته
الظن وقال بعض الافاضل فی تقرير قول الشارح يعنى ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه
شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الموهوم بالموهوم فالجواب انه يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا
بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا فی الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقى دليلنا سالما عن المعارضة هذا التقرير يجاب على وفق
كلام شرح المقاصد واشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم
وههنا توجيه اخر وهو ان المقصود اثبات كون النظر مفيدا العقل من اسباب العلم مطلقا ولا يثبت ذلک الا باثبات كون
العقل مفيدا للعلم النظرى لان اهل الحق ادعوا كون العقل من اسباب العلم مطلقا واذا كان السؤال المذكور فی الشرح ينفی
العلم بالافادة يثبت كونه معارضة فی مقابلة الخصم لانه يثبت خلاف مقصوده وقد يقال ان خلاصة التزييف هو ان
ان نفى الحكم لازم لنفى الدليل لكذلک استفادة العلم بالحكم فلازم للعلم بالدليل فيعود المحذور الذى هو حاصل الدور

قوله بد

اما لم يكن دورا لانه لابد فيه من اعتبار التوقف من الجانبين ولم يعتبر ههنا كذلك فلا يرد ما قيل قال بعض المحققين
ان توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور لان المتوقف على المتوقف على الشيء اعم من ان يكون
نفسه او غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التاويل   الاولى اقول لا اولوية فيه اذ لو قال من غير احتياج الى السبب
لكان منافيا لقوله وما ثبت منه ولتمثيله بان الكل اعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل والتوجه نحو الطرفين والنسبة و
تصور الاطرفية كما لا يخفى فالحق جعله تفسيرا له كما ستسمعه   كما ستعرفه اي من تفسير الشارح الاكتسابي
بالحاصل بمباشرة الاسباب اذ يلزم ح ان يكون الحدسيات والتجربيات مثلا ضروريا وكسبيا كما نقل عنه حيث قال
وجه عدم الملائمة ان المص والشارح جعلا الضروري مقابلا للاكتسابي ولو جعل تفسير الاول التوجه يكون الحدسيات
والتجربيات داخلة في الضروريات مع انهما داخلتان في تعريف الكسبي لانهما يحصلان بمباشرة الاسباب فاذا علمنا
انهما ليس من الضروريات بل من الكسبيات فلو جعلنا تفسير الاول التوجه فيدخلان في الضروري انتهى اقول في عدم الملائمة
بحث اذ الظاهر من كلام المص بيان حال البديهي والكسبي المقابل له الحاصل بالاستدلال المقابل للبديهي والمقابل للحاصل بالاستدلال
هو مطلق البديهي فالكسبي في كلامه بمعنى النظري لان الكسب والاكتساب كما يطلقان في عرفهم على مباشرة الاسباب كذلك يطلقان
على النظر والاستدلال والشارح انما حمل الاكتسابي على المعنى الاول بطريق الاستخدام نظرا الى كلام صاحب البداية ومناسبة المقام
قيل وكذا الايلام ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن لو لم يجعل تفسيرا له لكان مستدركا
محضا انتهى اقول بعد ملاحظة فائدة قوله بعد تصور معنى الكل والجزء لا مجال لتوهم عدم الملائمة   الظاهر عبارة
المص والشارح فتعرف ما فيه   وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا
اي لا يكون داخلا في قسمي العلم بسبب العقل لانه ليس باول التوجه ولا بالاستدلال كذا نقل عنه قيل اعلم ان الضروري
والاكتسابي

والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما يشير اليه فيكون معنى الضروري ح العلم التصديقي الحاصل من غير احتياج
الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله بعد تصور معنى
الكل والجزء ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه
تمثيله المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا يرد التوقف
على الالتفات وتصور الطرفين واما ورود اهمال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه انتهى اقول ان سلم ذلك القائل كون
قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا لقوله باول التوجه فهو الجواب والا فيندفع ورود اهمال التجربيات والحدسيات ايضا
وان لم يسلم ذلك فلا يكون ما ذكره جوابا كما لا يخفى   فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا بناء على انه يصدق عليه
انه لا يكون تحصيله مقدور المخلوق وهذا انما يرد على راي من جعل العلم بحقيقته ممتنعا   يرد ان بعضهم وهو السيد الشريف
حيث قال في شرح المواقف وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف
على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا
وذلك البعض حمل على نفي استقلال القدرة فيه انه يلزم على هذا دخول النظريات بأسرها في الضروريات اذ لا استقلال لقدرتنا
في العلم الحاصل لنا بالنظر وبهذا ظهر فساد قوله ولكل وجهة   يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي بناء على القول الثاني
يكونان قسما منه   ان القسم ما يقابل يعني ان القسم هو الضروري بمعنى ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير
كسبه واختياره   والقسم ما يقابل الاستدلالي وهو الضروري بمعنى ما يحصل باول النظر من غير تفكر
ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة فيه ان قول صاحب البداية ونظر العقل يدل صريحا انه قسم الاسباب

المباشرة لا مطلق الاسباب لان المعدود من مطلق الاسباب فيما سبق هو نفس العقل لا نظر العقل فتقسيم

العلم الحاصل من نظر العقل الى الضروري والاستدلالي مخيل للتناقض بهذا ثم اقول لا يخفى على من له ادنى شعور انه بعد

ما فسر صاحب البداية الضروري المقابل للكسبي بما احدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره والضروري المقابل

للاستدلالي بما يحصل باول النظر من غير تفكر لا ينبغي مجال لتخيل التناقض حسب ما قرره الفاضل المحشي لكن يتخيل التناقض في

تفسير الضروري ولعل قول الشارح فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية اي اشارة الى دفع توهم التناقض بين

التفسيرين لا الى دفع ما ذكره المحشي فان قيل التعريف من قبيل التصورات والتناقض لا يكون الا بين القضايا قلنا لو سلم

ذلك فالتناقض باعتبار القضايا الضمنية ولو سلم فيجوز اي اعلم ان التقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم ليحصل بانضمام

كل قيد اليه قسم فالمقسم عبارة عن مفهوم مورد القسمة والقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة والقيد فيكون اخص من المقسم

لا محالة نعم يجوز ان يكون بين المقسم وقيد القسم عموم من وجه والمقسم اي في قوله والحاصل من نظر العقل نوعان

~~اي ويكون قسم الاسباب المباشرة هو الحاصل من نظر العقل فيكون الضروري مقابلا للكسبي الحاصل من نظر العقل الخاص~~
فتسامح من الحاصل بمطلق الاسباب لا من الحاصل بالمباشرة

فلا يتناقض هذا لكن كون الضروري المفسر بالتفسير الاول في كلام صاحب البداية حاصلا من نظر العقل محل تردد لانه الاسباب

اما ان يراد من نظر العقل مباشرة بالاختيار كما هو المتبادر او ادراكه مطلقا فعلى الاول لا يكون الضروري بالمعنى الاول

حاصلا منه وعلى الثاني يلزم الدور على ما لا يخفى على الفطن المتامل الشارح والالهام المفسر اشار الى ان للالهام

تفسيرا اخر يعم ما بطريق الفيض اي من غير سابقة طلب ومباشرة سبب وما بطريق الاستفاضة فان قيل التعريف المذكور

من الشارح منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية كالعلم بذواتنا وصفاتنا قلنا الكلام فيها ولو سلم فلفظ المعنى مشعر بكون

الملقى

الملقى من الصور العلمية الخارجة عن المدارك المباينة له ولفظ القلب مشعر بان موضع الالقاء اي القوة المدركة من حيث هي قوة مدركة

الشارح عند اهل الحق احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض من انه من اسباب العلم الشارح الا ان

تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اقول يمكن ان يقال الخ لا شك ان المراد بالشيء المضاف اليه الصحة هو الشيء الملقى في القلب

على الوجه الذي القي فيه فالالهام على تقدير كونه من اسباب العلم انما يكون سببا للعلم المتعلقة من حيث انه متعلقة لا للعلم بالشيء او

فان كان الملقى نسبة ثبوتية فالعلم بالالهام فالحاصل بالالهام ليس الا العلم المتعلق به من حيث هو كذلك وان كان نسبة سلبية

فالحاصل منه هو العلم المتعلق به من حيث هو كذلك ليس الا فان قيل فعلى هذا يلزم الاستدراك اذ يحصل المعنى بدونه وذكر تخصيص

الصحة قلنا انما خصص الصحة بالذكر مبالغة في الرد على من قال بكون الالهام من اسباب العلم بالشيء ولانه لما لم يكن الالهام

مفيدا للعلم لعامة الخلق امكن ان يدعي صاحب الالهام العلم بصحة ما القي في قلبه فاوثر الصحة ردا لدعواه وعلم من هذا

ان معنى المصنف من قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق انه ليس من اسباب العلم لكل من حصل

له كما انه ليس سببا للعلم لعامة الخلق ~~فان قيل كيف هذا والالهام~~ لا ما قاله الشارح من ان مقصوده ان الالهام اي قوله

والا فلا شك انه قد يحصل العلم به قلنا مسلم فيمن هو مؤيد بوحي الهي واما في غيره فبقرينة خارجية من مطابقة

الشرع او الواقع ومثله لا يعد سببا خلاف الظاهر لان المتبادر منه ما يقابل الفاسد وفيه استدراك

لانه لا فائدة في ذكره وايهام بخلاف المقصود وهو اختصاص عدم سببيته بالثبوت دون عدمه والا يلزم

الاستدراك هنا على انه يجب حمل الالفاظ المذكورة في التعريفات على معانيها المتبادرة والمتبادر مما سوى الله تعالى

هو ما يعلم به الصانع كما اشار اليه الشارح بقوله لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها وليس مقصود الشارح من هذا الكلام

حمل الغير المفهوم من التعريف على الغير المصطلح كما ظن حتى يعترض عليه بانه خلاف الظاهر ثم اقول سياق قوله مما يعلم به الصانع
يأبى عن كونه من تمام التعريف كما لا يخفى قيل وفيه اشارة ايضا الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة
كما سيجيء انتهى اقول انما يكون اشارة الى ذلك لو لم يكن ما يعلم به الصانع بمعنى ما من شانه ان يعلم به الصانع وهو ممنوع كما لا يخفى ثم
اسم لما يختم به اى ما من شانه ان يختم به فيطلق على كل منها وعلى كلها يعنى فيصح قول المص بجميع اجزائه وما قيل
نفس كلام المص بما ذكر نوع حزازة فيه انه اذا اريد اطلاق ما سوى الله على جميع الاجناس فكيف يكون فيه حزازة
لانه اسم للكل اى فقط على ما يفهم من ظاهر عبارة المص فلا يرد ما قيل انه انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسما للكل فقط لم لا يجوز
ان يكون مشتركا بينه وبين القدر المشترك فيصح الجمع باعتبار المعنى الثاني يصدق على المركب الخ قيل فيه ان المجموع
المركب قائم بجزئه الذي هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف عليه انتهى اقول لا يخفى ما فيه لان قيام المجموع بالمادة
يستلزم قيام المادة بالمادة وانه محال فان قيل لا يلزم من قيام المجموع بالمادة قيام كل واحد من اجزائه بها حتى يلزم المحذور
المذكور قلنا فيكون القائم بالمادة في الحقيقة هو الهيئة السريرية ولا شك في كونه عرضا مع ان محل النزاع هو صدق التعريف
على المجموع هذا وايضا يلزم احتياج المجموع الى المادة من حيث القيام كما انه محتاج اليه من حيث القوام وهو ايضا بط وايضا
لما كان معنى القيام بالذات للعين هو عدم تبعية تحيزه لتحيز شيء اخر لم يكن تحيز المجموع المركب من عين وعرض قائم
تابعا لتحيز شيء اخر بل تابعا لتحيز جزئه المادي فلا شك في صدق التعريف المذكور عليه ولا ينفع القول بان المجموع المركب
قائم بجزئه الذي هو المادة لا بذاته كما لا يخفى على العارف باسلوب الكلام وانما قلنا ان تحيز المجموع المركب من عين وعرض قائم به
تابع لتحيز شيء اخر بل هو تابع لتحيز جزئه لان الجزء لا يعد مغايرا للكل في العرف والاصطلاح بل في اللغة والشرع كما تحقق
على ان المتبادر

على ان المتبادر من الاخ في التعريف هو الاخ الذي لا يكون جزءا او حمل الفاظ التعريفات يجب على معانيها المتبادرة كما
ذكرنا اذ يصح ان يقال الخ هذا انما يتم اذا كان معنى القيام بالغير هو الوجود وليس كذلك بل هو عبارة
عن كون الشيء صفة لاخر ولا شك ان مرتبة الوجود وجود الشيء قبل مرتبة كونه صفة لشيء اخر بمعنى ان العقل يدرك
اولا وجوده ثم يحكم عليه بانه صفة لشيء فبهذا الاعتبار يقال وجد في نفسه فقام بالغير فوجوده في نفسه هو عين
وجوده في الموضوع وامكان ثبوت شيء في نفسه الخ فيه انه ان اراد ان امكان ثبوت شيء
في نفسه عين امكان ثبوته لغيره الذي هو محله فلا نم تغاير الامكانين بالذات وان اراد به ان امكان ثبوته
في نفسه عين امكان ثبوته لغيره الذي هو اجنبي عنه فهو لا يقدح في مقصودنا مع ان ارادة الشق الاخير بعيد غاية البعد
ثم يمكن ان يقال مراد الشارح بقوله هو وجوده في الموضوع انه لا امتياز في الاشارة الحسية فلا يرد عليه كلا الايرادين
يقوم عليه رابع فيه ان اللازم على هذا هو التلاقي دون التقاطع ولا يتوهم انه اذا فرض الخطوط
متجاوزة يحصل التقاطع لانه ح يكون الاجزاء سبعة لا اربعة كما لا يخفى على المتامل فلذا لم يلتفت و
يمكن الجواب عنه بوجه اخر وهو ان المقصود حصر ما ثبت وجوده والمركب من جوهرين مجردين غير معلوم الثبوت
لان اجزاءه غير معلوم الثبوت فافهم وان كان مطلق الخط بالفعل الخ قيل فيه ان الخط المستدير
لا ينافي الكرية انتهى اقول منشأ هذا الاعتراض الغفلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل لان الخط بالفعل سواء
كان مستقيما او مستديرا ينافي الكرية لا محالة اما المستقيم فظ واما المستدير فلانه محيط دايرة ولا دايرة بالفعل
في الكرة نعم يمكن ان يتوهم فيها خط مستدير بل يمكن ان يرسم على سطحها دواير بالفعل لكن اين هذا
من المقصود الى ما بعد العشرة منها وقع في بعض النسخ لعقد العشرة منها بصيغة المضارع المجهول وهي النسخ

بعضهم او بمعنى الاحصاء وان اخذت العشرة في كل مرتبة بما يناسبها مثلا في الاول بالوحدات وفي الثانية بالعشرات وهكذا فهذا وان صح على كلا التفسيرين الا انه لا ينتظم الكلام بخلاف ما اذا كان لفظ العشرة منكرا فانه ح يصح الاخذ في كل مرتبة بما يناسبها الا انه على هذا لا ينتظم الكلام

واحدا وكما قيل في توجيه النسخة الثانية ان كل واحد من مراتب الاعداد اكثر مما بعد بصيغة المضارع من العدد

اي من مرتبة تعد العشرة منها اي من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد

ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المأت التي تعد العشرة فيها من العشرات ومرتبة المائة اكثر من مرتبة الالوف

التي تعد العشرة من المأت مع ان كلا من هذه المراتب غير متناهية فلا يخفى عدم ملائمة لعبارة الفاضل المحشي

نعم لو كان لفظ العشرة في كلام الفاضل المحشي منكرا لكان لهذا الكلام وجه فلئن لم يوجد الافتراقات الممكنة ولو الى غير

النهاية ففيه انه لا يمكن خروج جميع الانقسامات الى الفعل وقد تقرر ان القدرة انما تتعلق بالممكن لا بالممتنع قلنا وانما

الغير المتناهية

قلنا انه لا يمكن خروج جميع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل لان الحكماء القائلين بان الجسم قابل للقسمة الى غير

النهاية يريدون بقابلية للقسمة الى غير النهاية ان القسمة لا تصل الى حد لا يمكن للعقل فرض قسمة بعده فالغير

المتناهي بمعنى لا يقف عند حد لا الغير المتناهي بالفعل وهذا احد اطلاقات غير المتناهي كعدم تناهي مراتب

الاعداد فان الموجود منه متناه مع انه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد وكما يقوله المتكلمون من ان مقدورات الله

تعالى غير متناهية وغير المتناهي بهذا المعنى لا يجري فيه برهان التطبيق فلا يرد ان مقدورات الله تعالى غير متناهية

وكذا معلوماته مع ان الثانية ازيد من الاولى لشمولها الممتنعات بخلاف الاولى فان قيل اذا لم يمكن خروج

جميع تلك الانقسامات الى الفعل فالانقسامات الممكنة الخروج تكون متناهية فلا بد ان ينتهي الانقسامات الى مرتبة لا يمكن الانقسامات

بعدها فبطل قولهم ان الجسم قابل للانقسام الى غير النهاية وايضا يلزم الجزء كما لا يخفى قلت كل واحد من تلك الانقسامات

ممكن الخروج وغير الممكن هو خروج جميعها في زمان واحد او ازمنة متناهية فلا يلزم ما ذكر من المحذورين فان قلت

فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا اذا كان خروج كل واحد من تلك الانقسامات ممكنا يلزم قدرة الله تعالى عليه قلت

قلت نعم لكن لا يلزم من ذلك وجود الجزء الذي لا يتجزى اذ معنى انقسام الجسم الى غير النهاية كما سبق هو عدم وصول

انقسامه الى حد لا يمكن الانقسام بعده فكل واحدة من تلك الانقسامات وان كان ممكن الخروج لكن لما كان الانقسام بعده

ايضا ممكنا لا يلزم الجزء وهو ظاهر لا سترة فيه فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا قلنا الوحدة

لا حقيقية الا بان حلوله ليس حلول الحلول السرياني هو حلول شيء في شيء بحيث يكون مع كل جزء من المحل جزء من الحال واما

الحلول الذي ليس كذلك فهو حلول الجوار كحلول الخط في السطح والسطح في الجسم فان الخط حال في كل السطح لا في الجزء الا وب

اليه على ما بين في موضعه وكذا السطح بالنسبة الى الجسم اه واما الثاني والثالث فلان الاجزاء الفلاسفة لا يقولون

بان الجسم الخ اشارة الى منع الملازمة في قوله الاول انه لو كان الخ بمنع ما يتوقف هي عليه وهو كون الجسم متالفا من الاجزاء

بالفعل واما قوله وانما العظم والصغر باعتبار الخ جواب عن قوله والعظم والصغر الخ او جواب سؤال مقدر تقديره ان منع كون

الجسم متالفا من الاجزاء لا يجدي لان علة العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء او قلتها وقوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا اشارة

الى الجواب عن قوله والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم الخ وقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية الخ اشارة الى منع قوله فالله تعالى قادر

على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى فان كون الافتراقات ممكنة الغير المتناهية يستلزم قدرة الله تعالى عليها بمعنى لا يقف القدرة الى غير النهاية

عند انقسام لا تتجاوز الى انقسام اخر بعده وبهذا يندفع العجز وانما يلزم العجز ان لو وقف القدرة عند انقسام ولم يمكن تعلقه بتلك

الانقسام وليس كذلك لان الانقسام كما انه لا يقف عند حد كذلك تعلق القدرة لا يقف عند حد لا يمكن تعلق القدرة بعده بل كل لا يمكن الانقسام بعده

ممكن فهو مقدور الله تعالى واما ما قاله بعض الافاضل من قوله على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهي هي القسمة الوهمية

فيه ان الفرض المأخوذ في تعريف الجزء بمعنى عدم امتناع العقل عن تجويز قسمة لا بمعنى الوهم التقدير على ما عرفت فيكون الانقسام المعتبر عدم انقسامه

الفرضي وكذا الانقسام الفرضية ممكنة وقيل في حاصل الجواب الثاني عن الدليل الثالث انا لا نسلم ان في الجسم اجتماع اجزاء حتى

يجرى فيه الترديد المذكور ويلزم ما لزم ولو سلم فلا نم عدم امكان الافتراق لا الى نهاية انتهى ولا يخفى انه بعد التسليم لا مجال

لقوله فلا نم عدم الافتراق لا الى نهاية لما تقرر في مظانه انه لا يتألف المركب من الواحد الحقيقي اذ هي عبارة عن الممكن ...

جمهور المتكلمين وقوله واما لانها فعلى مذهب الكرامية بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ثم في قوله اما لا وجها

بالكلية اذ هي عبارة عن الممكن نظرا لان صفات الله تعالى ممكنة على مذهب جمهور المتكلمين وقوله وكل ممكن محدث

مخصص على قاعدتهم بالممكن المغاير لذات الله والصفات ليست غير الذات عند الاشاعرة كما انها ليست عينها ايضا بل

خروج الصفات عن تعريف العرض عند المتكلمين انما هو لان معنى قيام العرض بذاته بل بغيره هو تبعيته في التحيز له على ما اشار

اليه المحقق [illegible] ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى الترجيح جوهر واحد [illegible] هذا مخالف لما وقع

في شرح المواقف وشرح الطوالع للاصفهاني من انه اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر

او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف

ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة

مع ما في المواقف لاصول اهل السنة ما نقله المحشي ويمكن التلفيق بان ما ذكر في حاشية التجريد هو جواز العروض وما ذكر في شرح

المواقف والاصفهاني انها تابعة للمزاج بحسب جري العادة ثم يمكن الجواب بان ما ذكره انه بقوله والاظهر ان ما عدا الاكوان

لا يعرض للاجسام بناء على ظهورها في الاجسام مبني على ان ظهورها انما هو في الاجسام يدل عليه قوله والاظهر فلا ينافي ما نقله المحشي

عن شرح التجريد . فيجوز مقارنته للوجود زمانا اقول لا يخفى على الزكي ان القصد ثم القديم الكامل لو جاز مقارنته

لوجود المعلول لا يجوز ترك ذلك المعلول فيلزم الايجاب فيلزم اثبات القصد مجرد نقول وانت اذا تركت الانصاف ولم تخرج

عن جادة الانصاف وجدت الحال كما قلنا والحق هو القصد الى ايجاد الموجود [illegible] جواب سؤال مقدر تقديره انه كيف

لا يجوز مقارنة القصد للوجود زمانا مع انه يستلزم القصد الى ايجاد الموجود وانه بديهي الاستحالة وتقرير الجواب

كعدم حادث مثلا اقول لا يخفى على المحشي ان علة عدم الشيء هو عدم علة وجوده فعلى هذا عدم ذلك الحادث

لا يكون الا العدم علة وجوده وعدم علة وجوده لعدم علة وجود علة وجوده وهكذا الى غير النهاية فاذا زال عدم

الحادث فزواله انما يكون بزوال عدم علته وزوال عدم علته لا يكون الا بزوال عدم علة علته وهكذا فيلزم التسلسل

في الامور الموجودة المترتبة وذلك باطل اتفاقا وما اجاب به بعض الافاضل الفضلاء عن الايراد الذي ذكرنا بان هذا

السؤال يعني سؤال المحشي على المتكلمين لان الدليل من جانبهم وعندهم لا يحتاج العدم الى علة فلا يمكن لهم ان يقولوا ان العدم

السابق لا بد له من علة يستند اليها تامل فيه دفعه ما في الطوالع من ان العدم ان وصف بالامكان جاز كونه اثرا ويكون المؤثر

فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود وكذا ما وقع في شرح المقاصد من انه قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان

ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث

احتج الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتض للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده

او عدمه لا يكون الا بسبب امر خارج وهو معنى الاحتياج انتهى نعم المتكلمون القائلون بان علة الحاجة هو الحدوث او الامكان معه

او بشرطه لا يقولون ان العدم لا بد له من علة ثم اقول الكلام في فرض استناد الشيء الى الموجب القديم كما هو مذهب

الحكيم فكيف يصح ان يقال ان هذا السؤال على المتكلمين على انه على ذلك التقدير لا يمكن ان يقول علة الاحتياج الحدوث

او الامكان معه او بشرطه فيتم ما ذكرناه   لم يرد سؤال ان الحدوث نعم يرد سؤال ان الحدوث لكن لا يصح

لانه يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه   فلا يمتازان بالذات

اقول فيه انه لا يلزم من الاشتراك فى جزء عدم الامتياز بجزء اخر حتى لا يمتاز الا بالذات اذ الحركة يمتاز عن السكون

بالكون السابق فى المكان الاخر والسكون يمتاز عنها بالكون الاول فى المكان الاول ومامعنى الامتياز بالذات

الا هذا كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما ممتاز عن الاخر بالجزء الاخر

اعنى الناطق فى الانسان والصاهل فى الفرس وبما قررنا ظهر ان ما قاله البعض فى الجواب قلنا هذا مسلم لكن بطلانه

غير ظاهر بل بديهى ان كل سكون جائز الزوال بمعنى قابل لان يطرء عليه العدم بالفعل ان قلت جواز

لا يستلزم وقوعه فيجوز ان لا يوجد سكون مستمر يعنى ان جواز الوقوع اعم من الوقوع بالفعل فيجوز ان يوجد سكون مستمر

قابل لان يطرء عليه العدم مع عدم طريانه عليه بالفعل وحاصل قوله قلت ان القدم لما كان عبارة عن الوجود المستمر

فينافى وقوع العدم مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا ولما كان منافيا لوقوعه بالفعل فلا معنى لجواز طريانه ووقوعه بالفعل

اليه اذ الوجود محيط بالازمنة كلها على تقدير القدم فلو جاز طريان الوقوع فى زمان من الازمنة لزم جواز وقوع المتنافيين

واندفع بهذا التقرير ما اورده كثير من المحشين من انه لا نم ان القدم ينافى جواز العدم فمجرد جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه

ولو كان مبنى هذا الايراد حمل الجواز فى قول الشارح فهو جائز الزوال على الامكان الذاتى لا على جواز طريان العدم على

على انه يجوز ان يمتاز بعض عن بعض علاوة من الصغرى المطوية وهى قولنا اذا الاشتراك فى السكون فى العوارض ويجوز ان

يكون علاوة من الكبرى وهى قوله اذ الاشتراك فى العوارض الخ ومنها ما لا دليل عليه تقرير الدليل ان المجردات مما لا دليل عليها

وكل ما لا دليل عليه يجب انكاره اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو لم يجب انكار ما لا دليل عليه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال الخ

ويجاب بان الدليل الخ هذه معارضة فى المقدمة فلا يرد عليه انه منع لمقدمة مدللة وانه خارج عن قانون المناظرة وقوله على ان عدم الدليل

الخ اشارة الى منع الصغرى المطوية وعدم حضور الجبال الخ هذا الخ اشارة الى منع ملازمة دليل الكبرى وظهر مما قررنا انه لو قدم

العلاوة

العلاوة على قوله بان الدليل ملزوم لكان ترتيبا لجواب على وفق ترتيب المقدمات لكنه اراد ايراد الممنوع متوالية فلذلك اخرها

ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات اقول فيه ان المتنازع فيه بين الفريقين هو القدم الخارجى والحدوث

الخارجى الحقيقيان وهما لا يجتمعان فى شئ واحد دون القدم والحدوث الاعتباريين حتى يرد ما ذكره بل الحق فى السؤال

ان يقال ان مرادهم بقدم الحركة المطلقة ان لا يزال فرد من افراد نوع الحركة موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان

حدوث كل فرد لا ينافى ذلك ويمكن الجواب عنه ايضا بان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع جميع الافراد وحدوث

جميع الافراد يستلزم حدوث المطلق لان المطلق لا يوجد الا فى ضمن فرد ما واذا كان جميع الافراد حادثا فكيف يكون المطلق قديما

فاحفظ فانه لطيف جدا ويقرب منه هذا ما ذكره بعض الافاضل فى ابطال لا تناهى الافراد من ان كل واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا

بالغير كان جميعا بحيث لا يشذ عنها شئ منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون

ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث لو صح ما ذكره ليت شعرى كيف

هذا على الشارح المحقق والحال انه استدل لحدوث الافراد على حدوث المطلق لابتنائها على تناهيه على انه لا نزاع فى حدوث

نعيم الجنان افرادها ومطلقها على ان معنى لا تناهى نعيم الجنان انما هو بمعنى لا يقف عند حد لا بمعنى انه غير متناه بالفعل كيف

الا ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن لم يحتج احد طرفى المحدث او الحادث مع انه الموافق للمذهب والانسب بالمقام اشارة

الى ضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث او هو مع الامكان او هو شرط على اختلاف اراءهم

وقوة مذهب الحكماء فى هذه المسئلة من ان العلة هى الامكان بالضرورة كما اشرنا اليه سابقا يجوز ان لا يكون الخ قد عرفت

جوابه فتذكر مع انه يمكن ان يقال مراد الشارح المحقق من هذا الكلام الاشارة الى اثبات الواجب تعالى بانه قد عرف ان العالم

بجميع اجزائه محدث ولا يجوز ان يكون المحدث للعالم من جملة العالم والا يلزم ان يكون محدثا لنفسه ايضا وهو باطل
وحمل المحدث على المحدث بالذات جواب سؤال مقدر تقديره انه لا يرد على الشق ما ذكرت من انه يجوز ان لا يكون من جملة العالم
الذي ثبت وجوده وحدوثه لان المراد بمحدثية العالم هو كونه محدثا بالزمان لا بالذات لا محدثا بالزمان فيدخل فيه ما ذكرته فلا يصح
ان يكون محدثا للعالم وتقرير الجواب ان حمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح حيث فسر المحدث في قول المصنف والعالم
بجميع اجزائه محدث بقوله اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة وما قيل في تقرير السؤال المقدر ان
المراد بالمحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى
العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثا بالذات على زعم الحكماء اي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لا يصلح محدثا له فغير ملائمة
فلا يكون محدثا فيلزم التناقض يعني اذا لم يكن الشيء مبدأ لنفسه ومدلولا لا يلزم التناقض لا يكون التناقض لان اللازم منه فرض كونه
من جملة العالم ان يكون مدلولا لنفسه واللازم من عدم جواز دلالة الشيء على نفسه عدم ان لا يكون مدلولا لنفسه فيلزم التناقض
الاول طريقة الحدوث الخ قد عرفت ان كلا الطريقين طريقة الامكان لكن الاول طريقة المتكلمين لحدوث العالم والثاني
طريقة الفلاسفة بقدمه فالتفاوت انما هو في المدعى دون الدليل ولهذا قال الشارح وفيه الخ اقامة دليل ينتج الخ قلت نعم لكن
لامتناعه حيث انه ينتج بطلانه واما الانقطاع فبعض مقدمات الخ اقول تقرير الدليل لو لم يثبت الواجب لترتب
سلسلة الممكنات الى غير النهاية لان كل ممكن لا بد له من علة كما ذكرنا فعلى تقدير عدم ثبوت الواجب بالذات للعالم من موجد علة
انه على ذلك التقدير يكون علته ممكنا وعلته كذلك ممكنا وعلة علته الى غير النهاية يكون ممكنا واذا ترتب سلسلة الممكنات فالمجموع من
حيث هو ممكن فلا بد له من علة فعلته اما نفسه او جزؤه او شيء خارج عن السلسلة والاول ان محال لاستحالة كون

الشيء علة لنفسه وللعلة فتعين انه خارج والخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا فثبت الواجب تم
لا يخفى ان المجموع عين جميع اجزائه فما يكون علة للمجموع يكون علة لبعض من اجزائه فينقطع السلسلة ولا حاجة الى ما ذكر
المحشي من المقدمات وما قاله بعض المحشين من انه يرد على اصل الدليل انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد
وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها بعلة وذلك انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات
تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى ففيه ان الكل المجموعي ليس عين كل واحد من الاحاد بل هو عين جميع الاحاد
والكل محتاج الى اجزائه فيكون ممكنا لا محالة وايضا لا شك ان وجود المجموع ليس وجود كل واحد بل هو عين وجود جميع الاحاد
فلو لم يفتقر الى علة خارجة يلزم علية الشيء اما لنفسه او للعلة ايضا وهو بين لتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي الاحاد
النفوس اقول قد حقق المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بان برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في
الوجود حيث قال لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة من
الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم
انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطبق ساير احاد الاولى على ساير احاد الثانية ويسوق الدليل
الى اخره فان كان تجويزهم الشيء في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده
وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف
لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية وما لم يجتمع الاحاد لا يكون
السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجود ما اصلا لا على الاجتماع ولا على سبيل التعاقب

والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة

موجودة في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل الموجود عند الفلاسفة

بمعنى ان كل واحد منه احاد ما مر في الآن او في الزمان والموجود في الزمان اعم من ان يكون

فرد آخر بنسبته الى الدهر فانهم يقولون المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل

التعاقب فرد من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم انتهى فعلى هذا يجري التطبيق في النفوس الحادثة في الازمنة

المترتبة ولعل المحشي لهذه النكتة لم يلتفت الى ابطال شرطية الاجتماع ثم ان ذلك المحقق حقق الله بان الترتب ليس بشرط في جريان

التطبيق ايضا ومن اراد الاطلاع على تفصيله فليراجع الى ذلك الشرح وعلى هذا التحرير ما اورده بعض المحشين من ان هذا الاشتراط

انما يتم على مذهب المتكلمين واما على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث البدن لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجسام

بالفي عام لا يصح الاشتراط وايضا ذهب بعض الحكماء الى قدمها مع عدم تناهيها بان يقال ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم

الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم التطبيق

المجموعات المترتبة يبطل التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون وراءه مجموع آخر وذلك

هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا ولا بد في المجموعات الغير المتناهية من

مجموع بناء على ان المركب لا بد فيه من الواحد الحقيقي كما عرفت واما ما اورده من ان هذا الاشتراط انما يتم على مذهب بعض المتكلمين واما

على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث البدن لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجسام بالفي عام لا يصح الاشتراط فجوابه

ان المراد بشرطية الابدان الحادثة لحدوث النفس ما هو اعم من شرطيتها لحدوث نفس النفوس او تعلقها لانه يمكن اجراء الجواب

المذكور بناء على حدوث التعلق ايضا بناء على ان الابدان متناهية عند جميع المتكلمين والحكماء واورد على اصل البرهان بانه لا خفاء في ان

تحصيل

تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من ذلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في

تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء او لا يقع فالدليل جار في العدد ومعلوماته تعالى ومقدوراته و

المعدومات والموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل بطريق الاجمال

فيلزم تناهي الكل وهو باطل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة

فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك فيما لا يتناهى من الزمان والجواب يمكن عن ذلك باختيار كل من شقي الترديد اما

الاول فبان نقول يكفي في التطبيق وتمام الدليل حكم العقل مجملا بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من الجملة الاولى جزء من الثانية ونمنع

قوله فالدليل جار في العدد ومعلوماته تعالى ومقدوراته والمعلومات ولا ضير في جريانه في الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة

وغير المترتبة اما بيان عدم ضير جريانه في الموجودات فلما عرفت واما بيان جريان المنع في جريان الدليل في العدد ومعلوماته تعالى و

مقدوراته والمعدومات فلان المقدمة من برهان التطبيق ابطال اسم وهو احتمال الامور الغير المتناهية الموجودة فيتقرر بوجوده لو وجد

امور غير متناهية بالفعل فلو اخذ جملة من المعلول الاخير وجملة اخرى مما فوقه وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى في الخارج على مبدأ الجملة

الثانية في الخارج ينطبق سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية في الخارج ونسوق الدليل الى آخره ولا شك ان مراتب الاعداد

وكذا كل معلومات الله تعالى وكل المقدورات ليست في الخارج حتى يتوهم الانطباق الخارجي ولئن تنزل عن هذا المقام

لو سلم جريان البرهان فيها فلا نسلم فاللازم منه تناهيها على تقدير خروج جميعها الى الفعل وهو محال وجاز استلزام المحال المحال فاللازم غير صحيح والمحال غير لازم

لان ما لم يتصور بعد لم يكن موجودا بالوجود الوهمي وقال بعض الافاضل لعدم قدرته على ضبط كل ما ادركه فيزول بعض الاحاد من

الوجود الوهمي انتهى وقيل ان عدم تناهي الاعداد انما هو في جانب الا المنتهي بمعنى لا يقف عند حد لا في جانب المبدأ حتى يتوجه بمثله

فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة اقول ان اراد الاشكال بالنسبة الى علمه الشامل بناء على

الوجود الخارجي للاعداد فقد عرفت جوابه وان اراد الاشكال بالنسبة الى علمه الشامل بناء على وجود الاعداد في العلم الشامل

فنقول الاعداد موجودة في العلم الشامل بوجود واحد علمي لا بوجودات متعددة فتكون موجودا واحدا لا موجودات متعددة

متمايزة بالوجود حتى يجري فيه التطبيق وتحقيق ذلك ان علمه تعالى الازلي تعلق بتعلق ازلي واحد فحصل صور المعلومات في العلم بذلك

التعلق الواحد الازلي مفصلة فان قيل يلزم من هذا ان لا يعلم الله تعالى بالاشياء مفصلة قلنا لا نم ذلك لانه لما كان علمه تعالى

كاملا كفى تعلق واحد في حصول تفاصيل صور الاشياء في العلم الكامل فيعلم الله تعالى عالم في الازل بجميع الاشياء مفصلة بحصول تفاصيل

صورها في علمه الازلي الكامل بتعلق واحد ازلي وبهذا التحقيق يندفع كثير من الشبه الواردة على المتكلمين في تحقيق علمه تعالى

وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد اشارة الى [illegible] عدم ورود النقض بمراتب الاعداد تقريره ان هذا التطبيق انما يجري فيما يتصور

دخوله تحت الوجود العدد غير متناه لا يتصور دخوله تحت الوجود وكل غير متناه لا يتصور دخوله تحت الوجود لا يجري فيه التطبيق فالعدد

لا يجري فيه التطبيق بيان الصغرى ان العدد غير متناه بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر وكل غير متناه كذلك فلا يتصور

دخوله تحت الوجود ينتج الصغرى المذكورة وهو المط واما الكبرى فقد اشار الى بيانه بقوله آه وما اورده بعض الافاضل من ان

قوله وذلك لان التناهي للاعداد آه فهو في الحقيقة تسليم لاطراد الدليل في صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا عن

ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات

بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لا تناهي معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكلا لا وجه له قطعا

لا حاجة اليه اصلا فتدبر انتهى لان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا لا من ما صدق الاوصاف الثابتة للشيء في حد ذاتها

وثبوت الشيء في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك الظرف او مستلزم له وليس عدم التناهي سلبا للتناهي كما لا يخفى على المتامل

الصادق

الصادق فلا يرد ما اورده بعض المحشين من ان فرعية التناهي وعدمه للوجود غير مسلم وكونهما من الاعدام والملكات و

الاتصاف بعدم التناهي راجع الى سلب الاتصاف بالتناهي فلا يقتضي ثبوت المثبت له وهذا التوهم مع دفعه

آت في قوله تعالى قل هو الله احد اقول لا نم لكن هذا التوهم ودفعه اتيان فيه فان الاحد فيه وقع جزء الخبر لا يكون

الا غير معلوم النسبة الى المبتدأ عند السامع قبل الحكم ولذا قالوا الاوصاف قبل الحكم بها اخبار والاخبار بعد الحكم بها

اوصاف واذا كان غير معلوم الثبوت له مع كيف يتوهم الاستدراك حتى يدفع بما ذكر قال البيضاوي وصاحب الكشف في

ان احد بدل وعلى هذا لا مجال للتوهم اصلا وقال القاضي ايضا او هو خبر ثان يدل على مجامع صفات الجلال كما دل الله على

جميع صفات الكمال اذ الواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات عن انحاء التركيب والتعدد وما يستلزم ذلك احدهما كالجسمية و

التحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للالوهية وهذا يقرب

ما قلنا وعلم منه ايضا عدم اختصاص الاحدية بالتنزه عما لا يليق بشانه تعالى وعدم مشاركة الغير له تعالى في الحقيقة وخواصها

لا عدم مشاركة الغير له في صفة وجوب الوجود فقط هذا ويمكن ان يقال مشكل فيه انه لا اشكال فيه اذ الايجاب في صفاته

تعالى ليس بنقصان بل هو عين الكمال لان صفاته تعالى كمالات له وايجاب الكمال كمال واما ايجاب غيره فليس بكمال لانه

ايجاب ما ليس بكمال له تعالى فيكون نقصانا بالبديهة بانه لو فرض تعلق الخ اقول هذا الفرض يأباه الطبع السليم

اذ الصانع الحكيم يمتنع ان يريد خلاف مقتضى ذاته فلا يرد النقض فيلزم العجز على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة

وقوله او تخلف المعلول الخ على تقدير عدم حصول مقتضى الذات او تخلف المعلول اقول هذا الشق مما لا حاجة اليه في

اجراء النقض لكنه اورده استيفاء لجميع الاحتمالات الآتية هنا ومع ذلك يمكن ان يناقش فيه لكنه يمكن دفعه ايضا تامل تنل الثاني الحل

يحتمل يطلق على النقض التفصيلي الوارد بعد النقض الاجمالي وهو لا يمكن في صورة النقض لان اقتضا الذات مقدم على تعلق الارادة
لان الضدين يجوز ان يحصلا الا ان الضدين هما المفهومان الوجوديان اللذان لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ولم
يشترط عدم وجودهما في محليهما ايضا فلو فرض التضاد بين الارادتين يمكن ان يقع كل منهما من مريد اخر فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع
يمكن الجواب عنه بان الارادتين لما كانتا وجوديتين لا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر فلو كان بينهما امتناع الاجتماع لا تكونان الا متضادتين
وبهذا الاعتبار يكفي نفي التضاد بينهما ويمكن الجواب ايضا بان الارادة لما كانت صفة مرجحة لاحد طرفي المقدور فلا يجتمعان في مريد واحد
في حالة زمان واحد من جهة واحدة فتكونان متضادتين واما المنية النفوليجية فلا يجري في التخلف عنهما اقول هذا مخالف للواقع
ومناقض لما سياتي منه على الحاشية الواقعة على قول الشارح حكي عن عمرو بن عبيد حيث قال عدم وقوع هذا المراد لنوع نقص ومغلوبية ولا اقل
من الشناعة الشارح وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع اه ان اراد بقوله فلم يكن احدهما صانعا انه يلزم ان لا يكون كلاهما صانعا
بمعنى انه لا يكون واحد منهما صانعا اصلا فلا نسلم الملازمة وان اراد به انه يلزم ان لا يكون احدهما صانعا بل الصانع هو الاخر فالملازمة
مسلمة لكن لا نسلم انتفاء المصنوع فان قيل نختار الشق الاول والملازمة لا تقبل المنع لانا نقول لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال
فلو حصل مراد كل منهما يلزم اجتماع الضدين ولو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يكون واحد منهما صانعا فلم يوجد
مصنوع قلنا ان اريد بامكان التمانع بينهما امكانه الاتم الفعلي بحسب نفس الامر فالملازمة ممنوعة وان اريد به الامكان الذاتي فلا يلزم
انتفاء المصنوع هذا ما ذكره بعض الافاضل مع زيادة تفصيل لكن قول الشارح لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع تسليم للمدعى وغرض المستدل
فلا يكون هذا المنع مضرا ولا يفيد هذا البيان صحة ما ذكره الشارح لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء فيه انه يستلزم الترجيح بلا مرجح
ولا يفيد صحة ما ذكره الشارح ايضا وخلاف المفروض وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه اقول لا يجوز تعلقها
بحسب

بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل لان ارادة احدهما تعلقها كذلك لا يخلو من ان يكون لعدم قدرته على مخالفة
الاخر وهو باطل لانه عجز مناف للالوهية او ان يكون لرعاية جانب الاخر وهو ايضا باطل لاستلزامه النقص والعجز او ان يكون لكون الحكمة
والمصلحة فيه وهو ايضا باطل لاستلزامه شوب النقص والعجز ايضا ولا كذلك حصول فعل العبد على مذهب الاستاد لان العبد مقهور
ومغلوب يمكن ان يستقل قدرة الله في فعله بقهره وبخلاف ما فرض كما في افعال العباد على مذهب الاستاد فان افعال العباد
واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد عنده بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر فيه انه يستلزم مغلوبية الاخر
او تعطيل المريد المذكور وكلاهما باطلان او يفوض فيه انه يستلزم تعطيل المفوض وهو باطل عند عدم كونهما
كون احدهما صانعا اقول لعدم كون احدهما صانعا ينافي فرض مؤثرية كل منهما لم يكن العالم ممكنا اقول هذا الكلام
صحيح في ان امكان الشيء من غيره وهو باطل اذ الممكن هو الذي يكون وجوده وعدمه على السوية بالنظر الى ذاته وهو ثابت
لنفس الشيء لا من غيره فلا يصح قوله لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا والا لامكن التمانع المستلزم للمحال فيه ان غاية ما لزم من ذلك
لا امكان العالم المحالية بالغير لا المحالية لذاته حتى يمتنع واقول الملازمة قطعية في بيان قطعية ان الاية الكريمة حجة قطعية وتقريره
انه لو تعدد الالهة لم تكون السماء والارض لانهما يتمانعان بالفعل والا فلا يخلو تكونهما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما
والكل باطل اما الاول فلانه من شان الاله كمال القدرة والا يلزم العجز كما ذكرنا واما الثاني فلانه يستلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد شخصي وهو باطل لانه يجب وقوعه بالنسبة الى كل واحد من علية المستقلتين فيستغني عن الاخر فيلزم استغناؤه عن كل منهما واحتياجه
الى كل منهما وهو باطل واما الثالث فلانه يستلزم اما الترجيح بلا مرجح او عجز احدهما او تعطيله والكل باطل فتحقق التمانع وح اما ان
يحصل المرادان فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما او كلاهما وهو من امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد

مستلزم لوقوع التمانع المستلزم للمح فيكون محالا ويمكن تقرير الدليل في علم لزوم الفساد بمعنى الخروج عن هذا النظام المشاهد

ايضا وقال بعض المحققين الافكار ان الاية الكريمة اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب الوجود لذاته تعالى سواء كان موجبا او مختارا

وسواء كان مؤثرا او غير مؤثر والملازمة قطعية والمراد بالفساد الانتفاء بالفعل ومحصول الملازمة المستفادة من الاية هو انه لو تعدد

الواجب الوجود لذاته تعالى لانتفى الارض والسماء وسائر الممكنات لكن الانتفاء باطل فالمقدم الذي هو التعدد كذلك بيان الملازمة ان التعدد و

الكثرة يوجب الامكان فلان الكثرة اما باعتبار الحمل او باعتبار التجزية والانقسام والكل ممتنع على الواجب الوجود لذاته لما بيناه في رسالتنا

والامكان يوجب انتفاء الممكنات باسرها اما ان التعدد والكثرة يوجب الامكان ص

المسماة بالتوحيدية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه واما ان الامكان يوجب انتفاء الممكنات باسرها فلما ثبت ان الممكن ما لم ينته الى الواجب

كما ذكرنا

لم يوجد انتهى اقول لا حاجة الى تقرير البرهان لابطال الواجب الموجب وغير المؤثر لان التعطيل والايجاب نقصان ينافي الوجوب

حمل التمانع على هذا المعنى مما لا يخفى بعده

لو اريد بالتلازم الحق نقل عنه يعني يمكن ان يراد بالتلازم ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما

ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او

لتم المقصود ايضا لان الحادث

بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الاية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى فساده انتهى

لا يكون الها نقل عنه يعني لما دل الدليل على انتفاء التعدد في الزمان الماضي لتم المقصود لان تعدد الالهة بعد الانتفاء وبعد

الله لكان وجوده

الانتفاء لو كان متعددا في الآن او في الاستقبال لكان حادثا ولم يصلح ان يكون الها انتهى

في الزمان الماضي م

من غيره ضرورة اذ لو كان وجوده من ذاته لكان قديما فلم يكن مسبوقا بالعدم وذلك لان ذاته اما محفوظة في حال العدم

كما هو مذهب المعتزلة او لا فعلى الاول يلزم وجوب الوجود ما دام الذات محفوظا والذات محفوظ دائما واما على الثاني فلانه لا يتصور

لا محالة

كون وجود الشيء من ذاته ما لم يكن ذاته ذاته وذاته لا يكون ذاته على هذا المذهب الا بالوجود فاذا اقتضى ذاته وجوده فيكون واجبا

قديما

قوله لم يكن

ثم بين لكل منهما معنى هو ما على حدة اقول لا يخفى ان الظاهر من مثل هذه العبارة ان لا يكون لكل منهما الا مفهوم

نحو احد ما

واحد فلا يرد ما قيل انه يحتمل ان يكون لكل منهما او احدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران فالترادف

يعني الموضوع له مع

باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغي انتهى على انه تعدد من مفهوم شيء واحد مع عدم اختلاف

افراده في الحالين مما لم يقل به احد ويأباه الطبع السليم هذا ابطل لظان ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بشيء اقول

لعل مرادهم بعنوان الصفات القديمة لو لم تكن واجبة بالقياس الى الذات بمعنى انه لو لم يكن ثبوتها للذات واجبا لكان

جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص غير ما يقوم به تلك الصفات نظيره ان قيام زيد لما لم يكن ثبوته لزيد واجبا بل

له اذ

ممكنا في نفسه احتاج الى الموجد غير المحل الذي قام به اعني زيدا نعم الصفات القديمة محتاجة الى الذات لكن منافاته للوجوب

بالمعنى الذي قصدوه محل بحث وسيصرح الشارح بمثل التوجيه الذي ذكرنا فلا يرد ما اورده الفاضل المحشي فلا يرد لان ذلك

الوسط من جملة العالم وايضا وجوب الوجود يقتضي الكمال الذاتي من كل كمال الوجود فلا يحتاج الى وسط محتاج على ان الطبع

كما عرفت

السليم يأبى عن كون الوسط الكامل من الموجد الواجب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يعتبر ذلك فقد عرفت جوابه ثم

ان اعتبار النمط البديع الخ حق العبارة ان يقول ان البداهة انما جاءت من اعتبار النمط البديع والنظام المحكم والآثار وفيه د

حدوث العالم لا يكون الحكم بديهيا بل استدلاليا او ان يقول ثم ان لا اعتبار النمط البديع مدخل في بداهة

الحكم والآثار حدوث العالم لا يكون الحكم بديهيا بل استدلاليا او ان يقول ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام

المحكم انما هو لمدخليته في بداهة الحكم والآثار فلا حاجة اليه لانه يمكن ان يستدل لحدوث العالم على القدرة هذا

وقيل في توجيه عبارة المحشي يعني لهذا اعتبر فظهر وجه ارتباط قوله والا فيمكن ان يستدل فتامل انتهى اقول انه خبير بعدم كفاية

قوله يرد على ما شرحه نقل عنه يمكن ان يرد بمنع بطلانه لان معنى كون الشيء موجودا لذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات مع كونها واجبة لا تحتاج الى شيء غير الذات كما هو لسبب غير الذات فيكون الواجب اعم من الذات الذي يقتضي وجوده ومن صفاته التي يقتضي الذات وجودها فيكون الذات كافيا في وجودها فلا يرد ما قيل وفيه نحو ان الواجب ما يكون ذاته كافية في وجوده وذلك ان الصفات انفسها غير كافية في وجودها فتكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه ايضا فتامل انتهى ص

في ظهور وجه الارتباط   الشارح وهذا المعنى مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده اي بحسب الوجود على ما هو المتعارف

عندهم فلا وجه لقول المحشي وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه الخ   وقد يدفع بان التعبير لقيام العرض ابحاث قول

هذا الدفع ظاهر بناء على ما يستفاد من ظاهر عبارة الشارح رح لانه ظاهر في دعوى الحقيقة فلا يرد ما اورده بعض الفضلاء من ان

الظاهر ان الالف واللام في قوله وان القيام اه سند للمنع مقدر للعهد الخارجي اي قيام العرض والقرينة عليه قوله كما في اوصاف

الباري تعالى لان الاكثر في طرق التشبيه كون المشبه والمشبه به متباينين وقوله وان القيام اه سند لمنع مقدر اي لا نم ان معنى قيام

العرض تبعية في التحيز لم لا يجوز ان يكون بمعنى الاختصاص الناعت انتهى   الشارح واراد بالماهية الممكنة حيث قالوا

الموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته وهو اي الممكن لذاته اما ان لو جد في

موضوع اي في محل يقوم ما حل فيه ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر كذا في شرح المواقف فاستفيد من هذا

التقسيم ان الجوهر هو الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في الموضوع   موهما للنقض فيجب التوقف كما هو المذهب

الشارح وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا اقول فيه ان المعتبر في مفهوم التبعض والتجزي هو الانقسام لا الانحلال

لكن الفرق بينهما ان التبعض هو الانقسام مطلقا سواء كانت الاقسام مقدارية او غير مقدارية والتجزي هو الانقسام الى الاجزاء

الاصلية للشيء وهو لا يكون الا غير مقدارية عند المتكلمين   بخلاف التبعض يعني ان المتبعض هو المنقسم الى الابعاض و

المتجزي هو المنقسم الى اجزائه الاصلية التي تركب هو منها   ولا يتعلق غرضنا بذلك اذ حقيقته تعالى ثابتة ولا غرض لنا بالبحث

عنها اذ العجز عن ادراك حقيقته ادراك والبحث عن كنه ذاته اشراك وكذا وصفه تعالى ثابت فلا غرض لنا يتعلق بنفيه فيجوز في السؤال

بما هو عن صفته تعالى   فلا يلزم التركيب اقول هذا الكلام لا ريب فيه ظاهر لكنه هو الجنس اللغوي قيل كونه المعتبر في الماهية

الجنس

الجنس اللغوي لا المنطقي في حيز المنع الى ان يصح النقل   فلا يلزم التركيب اقول هذا الكلام غير مسلم لان الجنس اللغوي

لا يخ من ان يكون جنسا منطقيا او نوعا منطقيا وكل منهما يستلزم التركيب اما الجنس المنطقي فلاحتياجه في تحصله الى فصل

مقسم واما النوع فلاحتياجه في وجوده الى فصل مقوم سواء جوز تركيب الماهية من امرين متساويين او لا كما قررنا فظهر

فساد ما قيل ولو سلم فالاشتراك في امر يقتضي الامتياز بامر اخر فعلى التقدير يحصر جواز تسليم كون الاعراض مميزات

للمشتركات في ذاتي يلزم الامتياز بالعوارض وهو محال في حقه تعالى لانه يستلزم الاحتياج الى العارض وعلة ذلك العارض

ولا يجوز ان يكون علة ذلك العارض ذات الواجب الوجود والا لزم تعينه وامتيازه قبل العارض وهو خلاف المفروض ولذلك

قال محشي الش في تهذيبه للكلام الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن ولا تعدد افراد لان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة

او جزؤها او لازمها فلا تعدد او منفصل فلا وجوب انتهى اما بيان عدم التعدد فلكون ما به الامتياز نفس الماهية الواجبة

او جزئها او لازمها فلان هذا التعين لا ينفصل عن تلك الحقيقة فلا يتعين بتعين اخر حتى يحصل منه فرد اخر ويتعدد وبما قررنا

ظهر فساد ما قيل في تعليل قول المحشي فلا يلزم التركيب اذ الجنس بهذا المعنى لا يستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون على ان له تعالى

حقيقة نوعية بسيطة انتهى وذلك لان الكلام في الماهية بمعنى المجانسة لا الماهية بمعنى الحقيقة على ما لا يخفى وكم بينهما

عند القائلين بوجود الخلاء وهم قدماء الحكماء منهم افلاطون فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل فيكون فارغا بنفسه ومنهم من احال ذلك

واما عند اصحاب السطح وهم متأخرو الحكماء منهم ارسطو والفارابي وابو علي قالوا المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي

المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي   قوله النوع الاول فقط لان السطح نهاية الجسم ونهاية الشيء معنى قائم به لا بنفسه

و وهو خلاف مذهب المتكلمين فالاولى ان استدل يقال بانه لو تحيز يلزم الاحتياج الى الحيز وهو من امارة الحدوث

والامكان لان الحصول في الحيز من الاكوان يعني لو تحيز تعالى فالتحيز حادث لزم قيام التحيز بذاته تعالى والتحيز

عبارة عن الحصول في الحيز والحصول في الحيز من جملة الاكوان والاكوان من الموجودات الخارجية فيلزم القصافه

بالكون الحادث وهو مح وجه ضعفه ان صفات الكمال الخ يعني ان صفات الكمال منحصرة في الصفات

الوجودية التي هي العلم والقدرة واخواتهما فيرد على قول الشارح ان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان لا لزوم

تعدد الواجب من تعدد موصوفات الصفات المذكورة فيجوز ان يتصف الاجزاء بها ولا يلزم التعدد لكن لا يخفى ان المراد

من صفات الكمال هو الصفات الازلية ولا شك ان الموصوف بالصفات الموجودة الازلية ازلي فيلزم من تعدد

موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الخ يعني نقول في اثبات المقدمة ان من جملة

صفات الكمال الوجوب والقدم فلو تركب الواجب فاجزاؤه لا يخ من ان تتصف بصفة الكمال التي من جملتها وجوب

الوجود والقدم او لا فعلى الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني يلزم حدوث الواجب لان حدوث الاجزاء يستلزم

حدوث الكل وكلاهما باطلان ويحتمل ان يكون هذا الايراد منعا للظهر المستفاد من قوله ان صفات الكمال هي العلم

والقدرة واخواتهما وايضا صفة الكمال اقول هذا جواب اخر باثبات المقدمة المرد وحاصله تقريره ان صفة

الكمال هو العلم التام المحيط بجميع المعلومات سواء كانت ممكنة في نفسها او ممتنعة وكذا صفة الكمال هو القدرة

التامة

التامة ان ملة لجميع المقدورات ولا شك انهما لا يوجدان الا في الواجب فلو تركب الواجب

واتصف اجزاؤه بهاتين الصفتين يلزم تعدد الواجب هف بان يقال المراد او قد

قيل في بعض التاويلات يداو قدرتست ووجه بقاش آمدن حكمش ونزول عطاش اصبعينش

نفاذ حكم وقدر قدميش جلال وقهر وخطر اي من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث

هي كليات فيه ان مرادهم هو انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي بل الكلي يعلمها على الوجه

الكلي لا انه لا يعلمها من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث هي كليات كما زعمه المحشي قال المحقق الدواني

في شرح العقايد العضدية قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشيا كلها بنحو التعقل لا بطريق

التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة لكن لما كان علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك

العلم ما نعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشيا معلومة له تعالى عن ذلك

بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك

لا في المدرك فان الحقيقة التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم

لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك

قوله يرد عليه انه يجوز فيه ان الصفات الا ما ثبتي من علمه وقدرته في قوله الصمد والاخرج شان الله ان شبئي هو الشئ الذي لا يعلم بعلمه شئ الا كمن يعلمه علم الصمد والاخرج من علمه شيئي علم الصمد والاخرج شان الله ان يعلم المقدورات والاخرج من قدرته شيئي من المقدورات وعلى هذا يرد منع الخفي على الدليل انه كما لا يخفى مه

لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك انتهى ومن اراد التفصيل فليرجع اليه ومعنى عدم كون علمه

تعالى بالجزئيات ما نعاه من فرض الاشتراك انه لم يكن ذلك العلم بالالات جسمانية لانه ليس ما نعاه من فرض

الاشتراك فى نفسه والا يرجع الحاصل الى انه لا يعلم الجزئيات من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كليات

وقد عرفت انه ليس بمراد بل غرضهم من ذلك هو ان الادراك المأخوذ من الحواس والالات الجسمانية متغير ويستحيل

ان يكون الله تعالى محل التغير فالله تعالى لا يعلم الجزئيات عندهم على وجه جزئى يدخل فيه الزمان ويعتريه

التغير بسببه بل الله تعالى عالم بالمتغيرات كلها على التفصيل من الازل الى الابد بعلم متعقل فلا يتغير علمه وبحصول كل فى وقته قال المحقق الدوانى

فلما كان كثيرا من الصفات كمال فى حقنا وهى فى حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات يعنى الادراك الشبيه

بالتخيل فى حقه تعالى نقص ولا يتعلق بذلك القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير لمن لا يقول برجوع السمع والبصر

الى العلم كالاشعرى وفلاسفة الاسلام والتكفير الذى صرح به الغزالى وغيره انما يتعلق بمن ينفى

علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذى يفضى الى نفى علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه انتهى

قوله تحقق عليها

فمتحقق عليها اقول ظاهر هذه العبارة يوهم ان القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا تنافى

الايجاب على مذهب المتكلمين ايضا مع انه خلاف الواقع لان القدرة بهذا المعنى وبمعنى صحة الفعل والترك واحد

او متلازمان عندهم لانهم يقولون بصدق مقدم الشرطية الثانية كما يقولون بصدق مقدم الشرطية الاولى

فالاولى ان يقال لانا نقول ان صدق الشرطية لا يقتضى صدق اطرافها فالقدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ

لم يفعل اعم من القدرة بمعنى صحة الفعل والترك لان عند الفلاسفة صدق الشرطية الثانية انما هو مع كذب مقدمها او

يقال واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كان متفقا بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية

الفعل لازمة لازمة فلا تنافى الايجاب انما يدل على زيادة المفهوم بحث فيه ان مفهوم العالم شيء ثبت

له العلم ولا يخفى انه يقتضى زيادة حقيقة العلم بالبديهة والا فلو كان علمه تعالى عين ذاته كما يقول به الفلاسفة والمعتزلة

يكون معنى العالم ذات ثبت له الذات من حيث انه مبدأ الانكشاف ولا معنى له وكذا الكلام فى باقى الصفات الثبوتية فنقول

الشيء ومعلوم ان كلا دعوى البديهة فى زيادة الصفات وان اراد الفول المختار الشق الثانى فلا يتم غرضهم

فيه ان بعد تسليم ثبوته للموصوف بمعنى القائم به يتم غرضهم اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان

بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل حمل الاسود على شيء يدل على وجود الصفات السواد فيه كذلك

صدق هذه الصفات على شيء يدل على وجود مبدأها فيه لكن يرد عليه انما يدل صدق هذه الصفات على مبدأ هى الاضافة ولا دلالة

له على صفة حقيقية غير الذات وتمامية غرضهم متوقف عليها وسيجيء الجواب عنه قلت بإباء وجه الاباء انهم لما اثبتوا له تعالى

عالمية مع انها ليست صفة حقيقية علم ان مرادهم بقولهم عالم لا علم له نفى مطلق العلم الزائد لا نفى الصفة الحقيقية فقط لانهم يقولون

عالم لا علم له بل له عالمية وقيل لعل وجه الاباء انهم لو قالوا انه عالم لا علم له بهذا المعنى لقالوا عالم لا عالمية له كذلك لانها ليست صفة حقيقية

ايضا ولم يقولوا ذلك بل قالوا له عالمية وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لا عالمية له صفة حقيقية وان يكون المراد بقولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته

ان العلم الموجود فى الخارج عين ذاته واما ان له علما غير موجود فى الخارج فلا اباء عنه فى هذه الاقوال انتهى وانت تعلم عدم

ورود السؤال الاول على ما وجهنا به الاباء واما السؤال الاخير فغير وارد ايضا اذ قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالمية زائدة

يفيد تقسيم العينية والزيادة بين العلم والعالمية فيفهم من عينية العلم فى مقابلة زيادة العالمية انهم قالوا بعينية العلم مطلقا ونفوا

الاضافة ايضا الشارح دل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه توضيحه ان الله تعالى خلق العالم على هذا النظام البديع و

النفوس المستحسنة فلا بد ان يعلم قبل خلق العالم التفاصيل ما فيها وما ينبغى لكل منها وتفاصيل ما ينبغى له كل منها اذ صدور هذا النظام

البديع يدل على سبق العلم على ايجاده ومن البين ان الشىء ما لم يوجد لا يجوز تعلق العلم به اذ العلم لا يتعلق بالمعدوم المحض فلو لم

يكن علمه تعالى ازليا محيطا بصور الاشياء فى الازل ولم يكن صور الاشياء حاصلة فيه لزم الجهل على الله تعالى تعالى عما يقول الظالمون

علوا كبيرا فدل صدور الافعال المتقنة عنه تعالى على وجود علمه الازلى فلا يرد عليه ما اورده الفاضل المحشى بقوله فيه تامل بل المدلول هو اضافة

التميز والانكشاف ايضا وذلك لان الاضافة يتوقف على المضاف اليه فما لم يوجد الشىء لا يحصل اضافة شىء اخر اليه واما اذا وجد صور

الاشياء فى علمه الازلى كما هو مذهب اهل السنة فلا يلزم تعلق العلم بالمعدوم ومما قررنا علمت ان فى غير الاضافة نظرا لا محالة وهذا هو الجواب

الموجود لهم ان يقولوا ايضا فيه ان مراد الشارح بقوله ويلزمكم كون العلم قدرة ايضا هو ان بعد دلالة الافعال المتقنة على تحقق

كون العلم صفة حقيقية له تعالى حسب ما قررنا وكذا سائر الصفات يلزمكم على قولكم من انها عين الذات كون العلم قدرة و

وبعد عدم جواز تعلق الذات الله

حيوة ولما كان الذات عالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق يلزم على قولكم ايضا كون العلم عالما وحيا وقادرا الى اخره

الصفات ويلزمكم ايضا كون الواجب غير قائم بذاته ولا اظنك فى شك من ذلك بعد ضم دلالة الافعال المتقنة الى قولهم ولا يبعد

كل البعد ان يكون قول الشارح ويلزمكم كون العلم قدرة الزاما على الفلاسفة وقوله وعالما وحيا الزاما على المعتزلة تقرير الاول انكم ايها

الفلاسفة قلتم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فنقول ان كان جهة كونه تعالى مبدأ لصدور الافعال هو جهة كونه مبدأ الانكشاف فيها

فيلزمكم كون العلم قدرة عين القدرة من كل الوجوه وان كانت غيرها فيبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيجوز ان الله تعالى

الصفات

الصفات الكمالية والقيم منها ونقرير الثانى ان بعد دلالة الافعال المتقنة على وجود علمه الازلى فلو كان

علمه عين ذاته كما زعمه المعتزلة يلزم ان يكون العلم عالما و~~على التقدير كون سائر الصفات عينه يلزم ان يكون العلم~~ حيا وقادرا

الخ فلا يرد ما اورده الفاضل المحشى فى هذه الحاشية ولا ما اورده فى الحاشية التالية لها واحد الذاتين اى قول اتحاد

الذاتين بمعنى ان يكون احد الذاتين عين الاخر بديهى الاستحالة لا يحتاج الى البيان فصح العبارة ان يقول واللازم هو اتحاد

ذات العلم والقدرة وهو ليس بصحيح لانه عين ذاته قال بعض الفضلاء المحشين قال الاستاد وليس معنى كون علمه تعالى

عين ذاته ان له ذاتا وصفة علم وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة مثلا ذاتك ليست

كافية فى انكشاف الاشياء عندك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف

الاشياء عنده الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عنده لا لامر خارج بل لذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى

كون علمه تعالى عين ذاته وكذا الحال فى سائر صفاته ومآل هذا الكلام الى نفى الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها انتهى واقول

انما قالوا بعينية الصفات تحرزا عن تعدد القدماء كما صرح به الشارح فنقول الزاما لهم من ان يكون الله تعالى عالما للاشياء فى الازل

وقولا بانه تعالى واحد حقيقى

قبل وقوعها اولا والثانى باطل لانه يستلزم الجهل وعلى الاول لا يخلو من ان يحصل العلم بحصول صورها اولا بل بالاضافة والثانى باطل لما قلنا

سابقا من ان العلم لا يتعلق بالمعدوم المحض وعلى الاول لا يخلو اما ان يقوم تلك الصور بذواتها او بذاته تعالى وهى قائمة بذواتها و الثانى

باطل باتفاق اهل السنة والمعتزلة لانه يستلزم تعدد القدماء المستقلة ويلزم احتياج البارى تعالى الى المغاير فى انكشاف الاشياء الى غير

ذلك من المفاسد وعلى الاول يلزم وقوعكم فيما فررتم منه هذا فى الزام المعتزلة واما فى الزام الحكماء فاعلم ان من مذهبهم ان علمه تعالى بذاته

عين ذاته وعلمه بالممكنات بصورها عين الممكنات ومن مذهبهم ايضا ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فنقول يلزمكم ان يكون الواجب

مشتملا على الممكنات ومتركبا منها وهو باطل صرح بهذا المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية وبقى الصفات بعضها

قيل فيه ان مغايرة الصفات الموجودة القديمة للذات وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها ذوات فيبطل

التوحيد فنفي المغايرة بين الذات والصفات كاف في دفع لزوم ابطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون نفي المغايرة

بين الذات والصفات جوابا تاما والظاهر ان اصل الجواب منع مقدمة من تمسك المعتزلة القائلة بان في اثبات الصفات

ابطال التوحيد ونفي المغايرة الصفات للذات سند للمنع فذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال اشار الى الجواب

فتدبر اقول لا يخفى ان سؤال المعتزلة هو ان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لانه اثبات للقدماء المتعددة وهو ينافي

التوحيد مطلقا وليس في كلامهم ما يدل على التخصيص بان في اثبات الصفات يلزم كونها ذوات متعددة فيبطل التوحيد

على ذلك كيف وكيف يتصور من عاقل ان في اثبات الصفات يلزم اثبات ذوات متعددة مع اعترافه بانها صفات فالجواب

على هذا انما يتم بنفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض ولا يكفي نفي المغايرة بين الذات والصفات

وذلك لان منشأ اعتراضهم اثبات الصفات المتعددة فلو لم ينف المغايرة بينها كان السؤال واردا عليها نعم يلزم من نفي المغايرة

بين الذات والصفات نفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لكن الكلام في كفاية اللزوم في الجواب والا فلا مدخل له

قيل قد عرفت ان الجواب منع مقدمة من تمسك المعتزلة فقوله الا هو سند للمنع فكان قوله لا غيره سندا ثانيا اقول قد عرفت حال الثاني واما

الاول فهو ايضا فاسد لانه لا يكون ذلك السند منافيا لدعوى المعتزلة ولا يمنع المدعى الا مجازا مع انهم تمسكوا الاثبات دعواهم فلا يرد عليها

المنع ولكن يحتمل ان الشارح منع حمل كلام المصنف على منع الملازمة بناء على ان التكثر فرع التغاير فورد عليه السؤال ولكن ان يحمل كلامه على منع

الملازمة للتفتيش ومنع الملازمة على تقدير بطلان اللازم على الثاني بان يقول ان اردتم بقولكم فيلزم تعدد القدماء تعدد القدماء المتغايرة

فلا نسلم الملازمة وان اردتم به لزوم تعدد مطلق القدماء فلا نسلم بطلان اللازم لان المحال انما هو تعدد القدماء المتغايرة لا تعدد مطلق القدماء

وجوابه ان لزوم ممنوع لان التزام شيء مع العلم بلزوم كفر منه التزام للازم على ان قوله بشهادة قوله تعالى وما من اله الا اله واحد

حيث

حيث انه كلام مؤكد يفيد رد الانكار ترتب الحكم على المشتق يعني ترتب الحكم بالكفر على الذين قالوا فان

قلت الذين قالوا ليس بمشتق بل المشتق هو قالوا وحده قلت ترتب الحكم على الموصول قد يكون ايضا للعلة مفيدا

علية مبدأ الاشتقاق جزء صلتها فان الحضرة العلة اي علة الكفر في الالتزام ولم يتناول اللزوم المعلوم تعالى ذلك

منهم بناء على دلالة الاية الكريمة على عليه لكن لا يلائم ما نقل عنه انه قال اقول في جوابهم انهم لم يجعلوا الذات

نفس كل واحد من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فكان قولهم بالقدماء الثلثة ملائما

ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحدا انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع عنهم الاعتراض بالكلية لانهم

لو جعلوا الذات نفس مجموع الصفات لزمهم القول بتركب الذات من الصفات وكان ايضا غير ملائم لقولهم بالقدماء الثلثة

اذ لو اعتبر الصفات اجزاء الكانت قديمة ويجعلون الذات ايضا قديما فيلزم القدماء الاربعة لا الثلثة العدد هو الكم

المنفصل لذاته او هو عرض يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء نصف مجموع حاشيتيه الحاشية هو الطرف فالعدد هو الذي يكون نصفا

لمجموع طرفيه مثلا احد طرفي العشرة تسعة والاخر احد عشر والمجموع عشرون والعشرة نصفه فيكون عددا وعلى هذا القياس سائر الاعداد

يرد عليه الح اقول هذا الكلام على السند الاخص فاجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان الخ اي لانه لما كان مشتملا

على ما تحته من الاعداد فتركبه من بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح وتركبه من جميعها يستلزم ان يكون للعشرة امور كل واحد منها

كاف في تقومه فيلزم ان يكون لشيء واحد ماهيات متعددة انتهى لكن يرد عليه ان استحالة تقوم مثل هذه الامور المشتملة بعضها

على بعض على سبيل التبادل محل نظر فانه لا يحصل من كلها الا ماهية واحدة فان قيل لا نسلم الاشتمال على سبيل التبادل لانه لو فرض تركب

العشرة من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة فلا اشتمال على سبيل التبادل لان الاربعة الثلثة مثلا عبارة عن ثلث وحدات وصورة

نوعية منضمة اليها وما يشتمل الاربعة عارية عن الصورة فلا اشتمال للاربعة على الثلثة وكذا القول في البواقي قلنا ...

[illegible]

~~لا نسلم لزوم لا تناهيها المتعدده على تقدير تركب العشرة من جميع الاعداد التي تحتها ان يكون لها اجزاء متعددة والية لا يكون~~ لزوم

~~العشرة مركبة من الاعداد التي تحتها بل من الوحدات هذا ثم اعلم ان تركب العدد من الوحدات لا من الاعداد التي تحته مبني على~~

اعتبار الجزء الصوري فيها وانت تعلم انه لا حاجة اليه لانه انما يحتاج اليه اذا لم يكن تميز مادة كل عدد كافيا في تميزه عن غيره وذلك
في العدد ممنوع ويمكن ان يقال الجزء الصوري

ولو سلم حاصلا ان

ممنوع لان تميز الثلثة مثلا عن الاثنين مثلا انما هو بالوحدات الثلث وكذا الحال في سائر الاعداد

القديم على قسمين قديم بالذات وهو ما لا يكون مسبوقا بالغير ولا يكون محتاجا الى الغير وقديم بالزمان وهو ما لا يكون مسبوقا

بالعدم وهذا القسم اعم من القسم الاول والكفر انما هو اثبات تعدد القدما بالمعنى الاول لا اثبات مطلق القدما المتعددة لان قدم الصفات

لا يستلزم استقلالها وعدم احتياجها الى الذات ولا يخفى يعني انه لا يخفى ان هذا الجواب بالكلاسقية لا يوافق مذهب

المتكلمين اما عدم موافقة الاول فلانه جواب بتخصيص القديم والمتكلمون يجعلون الصفات قدما والية هو اصطلاح جديد لان القديم

والموجود الازلي متساويان عند المتكلمين واما عدم موافقة الثاني فلانه ميل الى مذهب الفلاسفة من اثبات قديم بالذات وقديم بالزمان

وهو خلاف مذهب المتكلمين وقد سبق ما فيه من انه يخالف ايح اقول يمكن الجواب عنه بان مرادهم من قولهم ان كل ممكن محدث

ان كل ممكن مغاير لذات الله تعالى وصفاته فلا يكون تلك القاعدة شاملة للصفات يرد عليه انه ايح يمكن ان يجاب
محدث

عنه لما كان الارادة والمشية صفة عبارتان صفة واحدة في نفسها فالقول بحدوث الارادة قول بحدوث المشية وان فرقوا

بينهما بجعل المشية صفة واحدة ازلية يتناول ما شاء الله بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد ايح يقع

وكذا نقول لما قالوا بحدوث القدرة فالقول بحدوثها قول بحدوث القدرة على الكلام التكلم واجيب بان المراد ايح فيه

انه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام اذا لم يكن في الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عاريا واقرح

قولنا ما في الدار غير زيد يحتمل السؤال الجواب عمن يسال هل في الدار شيء غير زيد او عن سؤال من يسال هل في الدار شيء فلان

فكان معناه ح ما في الدار شيء غير زيد انسان لانه لو كان يد زيد وساير اعضائه وكذا صفاته غيره لما صدق هذا

الكلام في معرض الجواب مع انه صادق لا محالة فعلم ان العرف واللغة بل الشرع لا تعد هذه الصفات والاجزاء غيرا هذا

هو التحقيق الحقيق بالقبول فلا نقض بالجسمين ايح اقول مادة النقض في التعريفات لا بد وان تكون موجودة و

الجسمان القديمان ليسا بموجودين عند المتكلمين والفرض غير كاف في نقض التعريف فلا حاجة الى هذا التعميم ولا الى زاده

بعضهم على تعريف الشيخ من قيد او في الحيز للاحتراز عن الجسمين القديمين على انه لو تنزل عن هذا المقام وسلم وجود الجسمين القديمين

فلا نم عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر لان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم لجواز كون وجود القديم مشروطا

بعدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفي القديم وانما يسلم ذلك في الواجب تعالى وصفاته العلى لا في الممكنات ولو تنزل عن هذا
[illegible]

المقام ايضا فنقول المراد بجواز امكان الانفكاك جواز امكان الانفكاك بمعنى انه لا يكون بينهما علاقة اللزوم حتى يلزم من عدم احدهما
[illegible]

محال بالنسبة الى الاخر ولا شك انه ليس بين الجسمين القديمين علاقة اللزوم فيصدق عليهما تعريف الغيرين فان مناط الغيرية

هي علاقة اللزوم لا مجرد مصاحبتهما وهذا الجواب يدفع الايراد بالالهين المفروضين ايضا كما ان الاول من الاجوبة كذلك ويدفع

الايراد بالمجردين القديمين المفروضين ايضا ولعله لهذا كله امر بالتامل غير كاف لما عرفت قد عرفت كفايته فلا تغفل وبهذا

يظهر ايح اقول يريد النقض على الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات وكذا بين الكل والجزء بقولهم ما في الدار غير زيد وتقرير

النقض ان هذا الدليل لو دل على نفي المغايرة بين الذات والصفات لدل ايضا على نفي المغايرة بين ذات زيد وبين صفاته الحادثة لصدق

قولنا ما في الدار غير زيد حال قعوده مع ان القعود من الصفات الحادثة المغايرة لزيد ثم اقول يمكن الجواب عن هذا النقض بمنع الملازمة قوله لصدق

قولنا ايح قلنا لا يلزم من صدق قولنا ما في الدار غير زيد حال كون قعوده حاصلا فيها ان لا يكون القعود مغايرا له لان للقعود اعتبارين اعتباره

بخصوصه واعتباره بانه صفة من الصفات المحدثة لم لا يجوز ان يكون صدق قولنا ما في الدار غير زيد مع الاعتبار الثاني للقعود وكونه مستلزما
القعود المشخص

لصفة لازمة له ومتضمنا اياه لان القعود وان لم يكن صفة لازمة لزيد لكن بخصوصه لكن عدم خلوه من صفة ما محدثة لازم له فيكون

من الصفة المحدثة لازمة له ولا شك ان كل واحد من الصفات المحدثة متضمنة للفرد المنتشر ومستلزم له ولا يلزم من صدقها

في الدار غير زيد مع هذا الاعتبار صدقه مع ملاحظة خصوصية الفعود حتى يستلزم نفي الغيرية اذ يجوز ان ينفك الصانع عن الحيز فيه

ان القائمين الانفكاك بينهما في احد الامرين كون انفكاك كل عن الاخر من جهة انفكاك الاخر عنه واين معنى انفكاك شيئين عن

الاخر في الحيز ان يكون حيزه مغاير لحيز الاخر والله تعالى منزه عن الحيز فلا يصح ان يقال ان العالم ينفك عن الصانع في الحيز نعم

يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما اي وذلك لانه اضاف الانفكاك في العدم او الحيز الى كل منهما فينتقض بالعالم

مع الصانع لامتناع انفكاك الباري تعالى عن العالم في العدم وان كان العالم منفكا عنه فيه لاستحالة عدمه تعالى وكذا لامتناع

في الحيز اي لامتناع حيزه تعالى [illegible] ناظر فيما قاله بعض الافاضل وانت تعلم انه لا احتمال في هذا التعريف الى القسم

قوله او بمحله نقل عنه قوله بمحله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الاخر لان كلامنا لا يقوم بالاخر

الثالث ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم اقول لا يخفى ان حمل عدم القيام على كون المحل معدوما مع بقاء محله مما يأباه

الذوق السليم على انه يرد عليه التشخص فيه انهم لا يقولون بوجود التشخص كما عرف في نفسه ولا يرد السؤال على تقدير الوجود اذ ما ذكر

النقض في التعريفات لا بد وان تكون موجودة كما عرفت على ان لهم ان يقولوا بعدم غيرية التشخص على تقدير وجوده وكذا في الاعراض اللازمة

بل على ما قلنا استدلال الجمهور على نفي المغايرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع ان في الدار علم زيد

وقدرته وما قيل فيه ان كون الصفة المحدثة [illegible] واين نقول ان معروض التشخص هو الماهية النوعية المقارنة لها ولا نم استلزام

عدم تشخص معين عدم معروضه لجواز توارد التشخصات عليها وهذا كما قال الحكماء الهيولى امر مبهم في نفسه يتوارد عليها التعينات

بتوارد الصور ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الاخر جواب سؤال حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفة القديمة اللازمة ممكن

بالامكان الذاتي وان منع اللزوم والقدم عن انفكاكهما هذا لكن في جواز انفكاك الصفة القديمة عن الذات بالامكان الذاتي نظر لانه يكون

منافيا لكمال الذات لان كمال الذات بها فان قيل اذا لم يمكن انفكاك الصفة القديمة عن الذات تكون واجبة قلنا هي ليست بواجبة بنفسها بل

باقتضاء الذات اياها من حيث انها كمالات لها ولا فساد فيه فلا يكفي مجرد الامكان نقل عنه ان لم يكن مجرد الامكان الذاتي

الذاتي كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم اقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء

كان بحسب الوجود او بحسب الحيز والانفكاك هناك متصور بحسب الحيز فافهم انتهى اقول لا يخفى ما فيه لان تحيز العرض تابع لتحيز محله فلم ينفك

في الحيز الا ان يقال لما كان تحيزه تابعا لتحيز موصوفه صدق ان يقال ان العرض انفك عن موصوفه بحسب عدم اقتضاء الحيز الغير التابع

كون تحيزه تابعا اصلا لكنه بعيد جدا الشارح بخلاف الجزء الظاهر انه اختيار للشق الثاني فالظاهر في العبارة ان يقال او المراد

امكان الانفكاك ولو من جانب واحد ولا يرد عليه الكل مع الجزء لانه لا يمكن الانفكاك منهما اصلا اما من جانب الكل فلانه لا يتصور وجود الكل

بدون الجزء واما في جانب الجزء فكما يمتنع الى اخر ما قال الشارح والواجب مع وصف الاضافة جواب لقوله بخلاف الجزء مع الكل و

يمكن الجواب عنه بان مدخلية العلة انما هو في وجود المعلول دون ماهيته بناء على عدم مجعولية الماهية بخلاف

مدخلية الواحد من العشرة في العشرة لانه من مقومات العشرة فلذلك اعتبر الاضافة فيه دون كل متضايفين

فاذا عدم العشرة ووجد الواحد لا يقال له انه مقوم العشرة فلذلك اعتبر الاضافة فيه دون كل متضايفين والفرق بينهما يحتاج

الى ذهن قوي الشارح فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل اذ معنى الحمل المواطئ ادعاء اتحاد المحمولات

مع الموضوع في الوجود وذلك لا يصح في المتغايرين وجودا واعلم ان هذا البحث من امهات الاصول ومن مهمات مباحث المعقول

والمنقول فلا باس بان نشير الى معنى الاتحاد في الوجود فنقول وبالله التوفيق الذي يستنبط من كلامهم هو ان المحمول بحسب

اتحاده في الوجود مع الموضوع في نظر العقل لعدم امتياز [illegible] الحس ادراك هناك موجودين متميزين سواء كان هناك في الحقيقة

موجودان بوجودين متغايرين او بوجود واحد او لم يكن هناك موجودان لكن العقل يحكم باتحادهما بمعنى مطابقة الصورة في اول الوهلة

الحاصلة من احدهما الاخر والحاصل لعلك تتفطن من هذا الى ان اتحاد الوجود بين الموضوع والمحمول اما بالذات تحقيقا او تقديرا

واما بالعرض واما بالاعتبار وفي المقام كلام طويل طويناه على غرة الا ان يحمل التقدير اي ولزم ان يكون وينتقض عطف

على لا يمكن ووجه الانتقاض ان هذا الدليل لو تم لدل على نفي المغايرة بين اللازم والملزوم لانه يجري فيه ايضا بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم

ويمكن ان يقال ان هذه التعلقات بالنسبة الى المعلومات ... انه اذا تعلق العلم ... يتعلق واحد بسيط
للمعلومات فذلك التعلق بعد بالنسبة الى كل واحد من المعلومات تعلق واحد اى التعلق وان كان
متعددا بالقياس اليها الا انه واحد في نفسه فالمتعلقات ايضا واحد بالقياس اليه فلا يجرى فيها
التطبيق فافهم ابو القاسم سمرقندي

لزم ان يوجد الملزوم بدونه هف لامتناع الانفكاك كل منهما عن الاخر ويمكن ان يجاب عنه بمنع تخلف المدلول بناء على ان الصفة اللازمة
ليست غير الملزوم على ما يستفاد من استدلال المشايخ كما عرفت واليه اشار المحقق بالالزام ان لو كان قوله وان يكون من الكون
واما اذا كان من التكون كما هو الظاهر فلا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات
اقول يرد عليه انه لو كان للعلم تعلقات غير متناهية بالفعل يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية لانه يمكن التطبيق ح لان المتعدد
الاقل جزء من المتعدد الاكثر فالحق ان يقال ان للعلم تعلقا واحدا قديما شاملا لجميع المعلومات الازلية والمتجددة لكونه كاملا لا كما في
علمنا فانه لقصوره يحتاج الى تعلقات متعددة على ما ذهب اليه المحققون بخلاف علمه تعالى فانه ما لم يتعلق بمعلوم تعلقا خاصا به لم نعلمه ولا يرد
التطبيق ح لان التطبيق انما يتصور بين الامور الموجودة بوجودات متعددة والمعلومات بالنسبة الى الوجود العلمي موجودة بوجود واحد
فالله تعالى عالم بتفاصيل جميع المعلومات بعلم واحد بسيط ثم اقول التعلق الازلي لعلمه تعالى بالمعلومات بحيث يحصل صور المعلومات في علمه تعالى
على الوجه الذي يقع عليه في الخارج او وقع عليه في الخارج ويحصل اليه كونه في الزمان الفلاني وهذا العلم ازلي لا يطرأ عليه التبدل والتغير
اصلا فكيف واما المتبدل بتبدل المتجددات فهو العلم الحاصل بتعلق حادث بعد دخل زيد الدار مثلا بانه دخل الدار ولا فائدة فيه فانه لا يوجب
تغير صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه الحادث بالمعلومات كما قال ان علمه تعالى بالمتجددات
على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بوجود كل منها بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الاشارة
اليه في تقرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا ح فقد خلط بين مذهبي اهل السنة والحكماء بجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الامكان
الذاتي للشيء بمعنى استواء نسبة طرفي الوجود والعدم اليه فهو من صفات الشيء ... ودليل صحة الفاعل اذ تعلق القدرة بعد امكان المقدور
اذ هو علة الاحتياج الى العلة الموجدة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال دفع لما عسى ان يتوهم من ان كون تعلق
القدرة بوجود المقدور ازليا يستلزم كون المقدورات ازلية وهو باطل وتقرير الدفع ان الالزام انه لو كان تعلق القدرة ازليا لكان المقدور
ازليا ايضا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة قلنا مسلم لكن انما يلزم التخلف ان لو تعلق القدرة في الازل بوجود المقدور في الازل
وليس كذلك

وليس كذلك بل انما تعلق بوجوده فيما لا يزال فما لم يجئ الوقت المراد وجود ذلك المقدور فيه لا يحصل وجوده ولا يلزم العجز وتخلف المعلول عن
الارادة بل تخلف المعلول عن علته التامة كما لا يخفى او على صحة الاطلاق بعد ذكر القوة باين مبدا اشتقاق الصفات التي اذن
الشرع على جواز اطلاقها على الله تعالى يدل على جواز اطلاق القوى على الله تعالى وفي عبارته اشارة ما الى ما قلنا سببا للكمال
التام فيه ان هذا يشعر بنوع نقص في حقه تعالى ومن تمسك به اي بهذا القول المذكور في ذيل فلا يرد يلزمه ان يقول
بخلاف من استدل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص لان الشم والذوق واللمس ليست
صفات كمال بل هي تبتني على اتصالات تعالى الله عنها علوا كبيرا على ما اشار اليه الش في تهذيب الكلام بقوله واما الشم والذوق واللمس فلم يرد به
الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب انه يدرك متعلقاتها وما قاله بعض الفضلاء اعلم ان هذا الاستدلال لا يتمشى من جانب القائل بكون السمع
والبصر صفتين ادراكيتين بل من جانب الذين اعتبروا في العلم التعلق بغير المسموعات والمبصرات واعتبروا صفة موجودة غير العلم و
هي الادراك وجعل السمع والبصر والشم والذوق واللمس تعلقات لها ... فكلام لا مستند له ويأباه قول المحشي
يلزمه ان يقول الخ ويأباه ايضا توجيهه لهذا القول حيث قال لم يرد لتوصيف بنفس الشم والذوق واللمس بل بصفة زائدة على العلم
تكون مبدأ لهذه الامور حدوث التعلق اي اراد بالحدوث ما يعم الحصول بعد عدم الحصول لا المعنى المصطلح فلا يرد ان التعلق
امر اعتباري فكيف يتصف بالحدوث ومن قال المراد بحدوثه حدوث الاتصاف به كحدوث اتصاف زيد بالعمى فاحفظ فلم يأت
بما يدفع السؤال لان الاتصاف ايضا امر نسبي غير موجود خصوصا الاتصاف بامر اعتباري على مذهب لا يقول بالتكوين كما هو مذهب
بعض منهم فلا تغفل لاستلزامه الترجيح بلا مرجح اقول انما يستلزم الترجيح ان لو كان تعلقه غير تابع للعلم والمذهب على خلافه فتعلق
علمه تعالى بانه يوجد ويخلق في الوقت الفلاني بقدرته وارادته تحقيقا كذا المصلحة كذا لما كان حاصلا في الازل فلا جرم تخصص صفة
الارادة بناء على ذلك تعلق وقوع زيد في ذلك الوقت ولا يلزم الايجاب عام للواقع وغيره فيه مسامحة والمراد عام للوقوع وغيره
نعم يرد فيه ان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ومخصصا له ما لم يحصل الارادة وهو بديهي ربما ينبه عليه انا كثيرا ما نتصور ...

امر او نعلم مصلحة يكون لا نفعله لعدم ازدياد الشوق اليه وذلك اما لكسر مانع او طرئ رادع وتحقيقه انا نتصور امرا ثم يحصل لنا اليه شوق بملاحظة
مصلحة فيه ثم يزداد ذلك الشوق بتكرار الملاحظة وهو المعنى بالارادة فينا والحاصل ان بعد تسليم كونه تعالى قادرا بمعنى انه يصح منه الفعل والترك
لا يتوقف عاقل في ان علمه تعالى بالمصلحة لا يكفي في ذلك فان علمه تعالى بهذه المصلحة لازم ذاته لا يفارقه قطعا والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا
فلو كفى لزم الايجاب   قلت هذا تفسير ارادة الواجب ح يريد ان هذا التفسير انما هو للارادة المخصوصة المحققة بحصول فيكون حاصل التعريف
التفسير للارادة المحققة المخصوصة الكائنة لله تعالى عبارة عن كونه تعالى ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب فيكون هذا التفسير محمولا على الارادة
ولا ارادة للجمادات حتى يعترض بان هذا التفسير صادق على ارادة الجمادات وليس هذا التفسير تفسيرا لماهية الارادة مع قطع النظر عن تحققه وعدم
تحققه حتى يكون مفهوم الارادة ح عبارة عن كون الشيء مطلقا غير مكره ولا ساه ولا مغلوب فيرد عليه الاعتراض بان هذا التفسير يستلزم ان
يكون الجماد مريدا لانه يصدق عليه انه ليس بساه ولا مكره ولا مغلوب وبهذا التقرير ظهر ان الاظهر ان يقال هذا تفسير للارادة الواجب لا لماهية الارادة
وظهر ايضا عدم ورود اعتراض بعض الافاضل على هذا الجواب بقوله فيه تامل اذ الملق انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على
الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا تدبر   وان اريد اقول هذا اشارة الى دفع ما يقال في الجواب عن الايراد بان هذا المعنى لا يصلح ان يكون
مخصصا الخ اما تقرير الجواب فهو ان هذا الايراد انما يرد اذا كانت الارادة عبارة عن ذلك الامر العدمي واما اذا كانت عبارة عن صدور الفعل عن الذات
على هذا الوجه فلا حاجة الى مخصص حتى يرد الاعتراض واما تقرير الدفع فانه ان اريد ان الكون الفعل بصدور عن الذات على هذا الوجه هو معنى الارادة
فهو قول بالايجاب لانه لما لم يكن هذا الوجه مخصصا لاحد الطرفين فتخصيص طرف الوقوع والصدور لا يكون الا من اقتضاء الذات واذا كان
الذات مقتضيا كان موجبا فيكون هذا قولا بالايجاب فان قلت انما يكون هذا قولا بالايجاب ان لو اقتضى الذات صدور الفعل في الازل
وليس كذلك قلت يصدق على الذات في الازل انه ليس بمكره ولا ساه ومقتضى الذات لا يجوز تخلفه عن الذات فيلزم القول بصدور الفعل
في الازل على هذا الوجه وبعض المحشين قال في تقرير الدفع مع انه قول بالايجاب لا يدفع الايراد المذكور هنا اذ ليس هنا دليل دال على
كون الواجب بالحيثية المذكورة صفة قائمة بذاته حتى يصح عده من الصفات الثبوتية وانت تعلم ان هذا القول في غاية السقوط اذ صاحب
هذا المذهب

هذا المذهب من المعتزلة وهم ينفون الصفات فكيف يكون هذا رد الكلام   الملازمة غير مسلمة فعندهم لا نسلم قسموا الارادة
الى تفويضية والجائية ومنعوا استحالة تخلف المراد عن الارادة التفويضية لكنك تعلم ان فيه نوع نقص وهو محال على الله تعالى
قيل عليه هذا انما يدل على مغايرة للعلم اليقيني لا العلم المطلق اقول معناه انا نتصور ان يخبر كلامه تعالى غير علمه [illegible] وكذا مغايرة كلام
الا ان يعلم بانه يخبر الا ان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او لا يقره عدم دلالته على مغايرة الكلام للعلم المطلق لان علمه تعالى لما كان علما بالاشياء على
ما هي عليه ناسب العلم اليقيني ومغايرته له يكفي في هذا المقام على انا نقول مغايرته للعلم التصوري بديهي لان الفرق بينه وبين الكلام ان الكلام
النفسي لا بد فيه من قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير بخلاف العلم التصوري فانه لا يكون فيه قصد الخطاب على ما ذكره الفاضل في الفرق بين
الكلام والعلم مطلقا قال في الطوالع في بيان مغايرة للعلم والارادة لانه قد يخالفهما فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن
وامتناع ارادته لما يخالف علمه فعلى هذا لا يرد قوله وقياس الغائب الخ   يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة لا يقال [illegible]
~~يصح على مذهب [illegible] المنطقيين دون متقدميهم لان التصديق عندهم نوع آخر مغاير للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق فالنسبة~~
المخبر منها   اقول هذا ابنا على ان الحق في التصديق هو مذهب المتقدمين من انه نوع مغاير للتصور مغايرة ذاتية على ما بين في موضعه
تعبيرات عن المعنى الواحد ثم ودعوى البديهة في محل النزاع غير مسموعة والمفهوم في شرح المواقف ان الكلام النفسي غير الكلام
اللفظي اذ قد يختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد
يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف
باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير ولا شك ان المفهوم منه هو ان الكلام النفسي هو مدلول الالفاظ فاين ما ذكره المحشي مما ذكره القوم
ثم ان اشار [illegible] الى مغايرة ذلك المعنى العلم التصوري   ثم انه قد يقصده الخ اشارة الى مغايرته العلم التصديقي
والحق ان الامر بغير قال في شرح المواقف ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل
يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا الا ان ارادة

لانه قال

نعل كذلك موجود في الامر والخبر مغاير لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم
الخبر
او يامر بما لا يريد ويروح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للارادة كما يدل عليه مذهب الاشاعرة انتهى اقول الحق
ان المعنى الذي في النفس ليس عين العلم والا لما وجد في المجانين اللذين ولدوا كذلك مع انهم يتكلمون ولقد شاهدت ذلك في بلدة افاغنستان
سيوا مسلعتني احد المولودين مجنونا وكان في بلدتنا عالم يعظ الناس فطلبني اياه فقال لي بالتركي نه اشلرشك واعظ وكان معه ابوه
فالت اباه هل كان ابنك ولد كذلك فتبسم وقال ولد كذلك وليس عين الارادة ايضا لان الاطفال الذين لم يبلغوا اوان التكلم
لهم ارادة وليس لهم ذلك المعنى في اول ولادتهم لابد في التوفيق من التمحل وجهه ان ثبوت تخرج خاص هو هو ما ثبت
بالقران موقوف على التصديق بالكلام والتصديق بالكلام موقوف على الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام
فالموقوف غير الموقوف عليه فلا يلزم الدور ولا التدافع واما الكرامية فقائلون بحدوثه وهم يجوزون ان يكون تعالى
محلا للحوادث والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها الخ اقول هذا يدل على ان حاصل السؤال هو انكم قلتم انه
صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي وغيرهما باعتبار التعلقات فيكون هذه الامور اقساما للكلام والمقسم لا يعقل وجوده
بدون الاقسام فيكون هذه الامور موجودة في الازل فلا يكون الكلام صفة واحدة فقط ويحتمل ان يكون مراد السائل
انكم لما قلتم انه صفة قديمة تتكثر الى الامر والنهي وغيرهما وهذه الامور حادثة فيكون الكلام حادثا ايضا لان هذه الامور
اقسام للكلام والمقسم لا يعقل وجودها بدون الاقسام فحدوثها يستلزم حدوثه فعلى هذا لا يكون جواب المحشي
في مقابلة السؤال بل الجواب الحق ح ان يقال ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات وهو لا يستلزم
حدوثه

حدوثه وانما لم يكن الجواب المذكور في الشرح حقا لانه يرد على قوله واما في الازل فلا انقسام انه اذا
كان اللفظ اداة الازلي يلزم ان يكون الكلام الازلي متعددا بتعدد اللفظ ومن ثمه ذهب [illegible] الجمهور
الى ازلية التعلقات كذا قيل واعترض على مذهب الحدوث نقل عنه هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب
الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد
تلخيص السؤال والجواب وح يرد الاول انتهى ولا يصدق انه حي اي لا يصدق على زيد من حيث
هو عالم انه زيد من حيث هو كاتب الشارح وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى الخ اقول المعتزلة لا يقولون باتصافه تعالى بالمتكلم
بناء على ايجاده الكلام حتى يعترض عليهم بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها بل هم يقولون ان اطلاق
لفظ المتكلم عليه تعالى انما هو بالمعنى المجازي فالحق في الجواب ان يقال انه لا يساعده العرف واللغة فان
العرف واللغة انما يطلقان المتكلم على من قام به الكلام لا على من اوجده يريد به الصحة
بحسب اللغة فيه انه يابى عن هذا قول الشارح في الرد عليهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الخ اذ بل لو كان مراد
الشارح الصحة بحسب اللغة لوجب ان يقول وذلك مما لا يساعده اللغة بل نقول يابى عنه ايضا قوله والا لصح

اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له بل اقول الاعتراض اعني قوله وانت خبير الخ فلا تغفل
يرد عليه ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المصـ اقول لا يخفى ان قول الشـ وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة صريح في ان الموجود بهذه الوجودات شيء
واحد وهو ههنا الكلام القديم الازلي فقوله وحينئذ يوصف القرآن بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد به الالفاظ المسموعة المنطوقة وان كان يوهم بظاهره ارادة اللفظ المسموع لكنه مسامحة والمراد
يراد به الكلام القديم الازلي تسمية للصفة بالمدلول او يصف الدال مع ان كلام الشـ في التحقيق يجوز ان
يكون اشارة الى ان جواب المصـ يحتمل التوجيه به ايضا بان يجعل الضمير في قوله وهو مكتوب الى الكلام اللفظي
والضمير في قوله غير حال فيها الى الكلام الازلي بطريق الاستخدام لكنه بعيد جدا وايضا يرجع ما ذكره المصـ في
التحقيق الى ما ذكره الشـ ثم اعلم ان الوجود العيني للشيء هو وجوده الخارجي الذي يترتب عليه الآثار والوجود الذهني
له هو وجوده الظلي على مذهب القائلين بالوجود الذهني ولا يترتب عليه آثاره ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه بل الحدوث
والقدم انما يعتبران في الوجود الخارجي واما الوجود في العبارة والوجود في الكتابة فانما يعدان وجودا لذلك
الشيء مسامحة بل هما وجودان لما يدل على ذلك الشيء من اللفظ والنقش فحدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولها
قوله وهو بط

٦١

وهو بط وجه البطلان انه يلزم منه ان يصح نفي الكلام عنه وهو باطل بالاجماع كذا نقل عنه يلزم
ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى اقول فيه نظر لان الـ هـ الملفوظ عين كلامه تعالى فان قيل الملفوظ قائم باللافظ
فكيف يكون عين كلامه تعالى قلنا مم بل القائم باللافظ هو التلفظ لا اللفظ الملفوظ بل هو متعلق التلفظ وتوضيحه
ان من حفظ ديوان الحافظ ثم انشد قصيدة من ابياته يقال انه قرأ ابيات الحافظ ولا يقال انه انشأ ابياتا مطابقا
لابيات الحافظ وليس هذا راجعا الى العرف والاصطلاح بل هو كذلك في نفس الامر حتى انه لان من لم يقدر على انشاء
شعر اصلا يرتب ابيات الحافظ ولا شك ان ذلك الترتيب ليس ترتيب الحافظ لكنه لا يخرج المرتب بذلك القدر من
مع انه لا يقدر على انشاء شعر اصلا
كونه مرتب الحافظ وعن كونه كلامه بل الترتيب الثاني يكون متعلقا للترتيب المنشئ بل مثله اي مطابقه فلا يرد
ما قيل تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث وان كان يلزم ان يكون اطلاقه
على ذلك الشخص مجازا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مطلقا مجازا فمم لان اطلاق
اسم العام على الخاص بكونه فردا من العام ووجود العام في ضمنه ليس بمجاز بل هو حقيقة لانه في الحقيقة اطلاق على
العام وان اراد ان اطلاقه عليه بخصوصه من حيث خصوصه يكون مجازا فمسلم لكن لا فساد فيه لانه يصح ان يقال
ليس كلام الله موضوعا لهذا الفرد وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما كوضع
على ما نقل عنه الضمائر كانا وانت مثلا موضوعة بوضع عام لكل واحد من الخصوصيات التي تستعمل فيه
فكان الواضع قال عينت لفظ انت لكل مخاطب مفرد مذكر ولفظ انا لكل متكلم مفرد فلذلك كان استعمال

قوله وقد يراد ... [illegible] ... الوضع ... [illegible]

انا ولو اراد متكلم فانما هذا على راى او موضوعة لامر كلى هو المفرد مثلا لكنه اشترط فى وضعها ان لا يستعمل الا فى جزئياته

وهذا ركيك جدا والصواب هو الاول فان الوضع قد يكون عاما مع كون الموضوع له ايضا عاما كوضع لفظ رجل لمعناه

وقد يكون عاما مع كون الموضوع له امورا خاصة فلا يلزم الاشتراك اللفظى مع كون المعانى متعددة لان الوضع

واحد وقد يكون الوضع والموضوع له خاصين كوضع زيد لمعناه واما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فغير معقول

وهذا التحقيق يحتاج الى تامل صادق من قد تم ناقده انتهى اقول الوضع العام والموضوع له الخاص العام هو ان يلاحظ شيئى عام

ويوضع اللفظ بازائه فالة الوضع وهو الملاحظة عامة والموضوع له كذلك واما الوضع العام والموضوع له الخاص

هو ان يلاحظ امور متعددة كلية او جزئية بمفهوم عام شامل ويوضع اللفظ بازاء كل واحد من تلك الامور

والوضع فيكون ذلك الامر العام آلة لتعقل تلك الخصوصيات ومرآة لملاحظتها فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا

واما الوضع الخاص والموضوع له الخاص فهو ان يلاحظ خصوصية ما كزيد مثلا بخصوصيته ثم يوضع اللفظ بازائه

فيكون الوضع والموضوع له كلاهما خاصين يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة اقول لا فساد

فى كون احد الكلامين قديما والاخر حادثا ولا مخلص عنه الا بان يجعل الحق نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يقال

بجعله مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبى عليه السلام

كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك لما عرفت انتهى اقول يرد عليه ما مر بعينه وهو انه يلزم ان يوصف كلامه تعالى

بالحدوث ايضا حقيقة بل الحق فى الجواب على ما اشرنا اليه سابقا اختيار الشق الاول ويقال ان ما قرأناه هو بالذات

ما يقوم بذاته تعالى

ما يقوم بذاته تعالى والتغاير انما هو بتعلق قرائتنا يشكل الفرق ح بين قيام طبع قمطع ونظايرهما

فيه ان مراده بعدم ترتب الاجزاء فى نفسه عدم الترتب بينها فى الوجود بمعنى انه لا يكون وجود بعضها مشروطا

بانقضاء البعض كما فى القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ بالسين من بسم الله قبل الفراغ من التلفظ بالباء لا بمعنى

ان لا يكون بين اجزائه ترتب وضع كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة فوجودها فى ذات الله تعالى معا لازم صفة الكلام

فالله تعالى قادر على التكلم بالكلام الازلى المرتب لعدم احتياجه الى الالات ومعنى كون الكلام مرتبا الاجزاء فى صفة

الكلام الذى هو مبدأ ذلك الكلام النفسى هو انه لو تعلق به قرائتنا واردنا اخرجه من مخارج حروفنا لتلفظنا مرتبا مطابقا

لما فى صفة الكلام وعلى هذا فقول بعض المحققين كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على

البعض مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل كما حققه بعض الافاضل فلا يرد عليه قول الش وهو جيد لمن يتعقل الخ هذا ما تيسر لنا فى هذا المقام فان اردت التفصيل وتحقيق مذهب صاحب المواقف فارجع الى رسالته

المعمولة لتحقيق كلامه الله تعالى والله الموفق فان رد بما سيجيى فى الوجه الرابع الش

على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز الخ فيه ان الخلق ههنا بالمعنى المصدرى لا بمعنى المخلوق

اذ لا معنى للقدرة عليه سوى القدرة على خلقه وايجاده فلا يتم الملازمة القائلة بانه لو جاز لجاز لانه مبنى على

كون المراد من الخلق فى قوله اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق هو الخلق بمعنى المخلوق والقدرة عليه

بمعنى القدرة على خلقه وايجاده كما عرفت ولزوم الجواز العقلى مسلم فيه ان المراد لزوم الجواز اللغوى الخ

فالحصر ممنوع لكن قد عرفت ما في هذا اللزوم ايضا   يرد عليه منع مشهور اقول لزوم الشيء على هذا الشق

ممنوع لا يقبل المنع وسنده لا يصلح للسندية في هذا المقام لانه يلزم منه خلاف المفروض وهو حدوثه بتكوين

آخر فلا نقل   او لا تعلق بوجود نفسه فيه انه على تقدير حدوث التكوين كيف يتصور تعلقه بوجود نفسه

وجمهور العقلاء اتفقوا على ان الشيء الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفا بها قبل حدوثها او وجودها فعلى

تقدير كون التكوين حادثا لا يكون الواجب تعالى متصفا به فكيف يكون متعلقا بوجود نفسه وايضا قد تقرر ان ما كان

وجوده من نفسه يكون واجبا [illegible] فيلزم كون التكوين واجبا وهو باطل لانه لو جاز ذلك لانسد باب

اثبات الصانع وهو ايضا باطل   ولا استحالة في سبق ذات الشيء على نفسه وجوده هذا مبني على قاعدة الاعتزال

حيث قالوا ان للمعدومات تقررا في حد ذاتها على انه اراد بسبق ذات الشيء على وجوده ان ذاته علة لوجوده يلزم

الوجوب كما ذكرنا فاحفظ فانا احتجنا لا تقع في الخبط   كانه اراد ما عدا الدليل الثاني اقول الحق ان الدليل الثاني

ايضا مبني على كون التكوين صفة حقيقية لان محصوله هو انه تعالى وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق وثبوت المشتق

لا يجوز بدون ثبوت مأخذ الاشتقاق وثبوت المشتق انما هو في الازل والا يلزم الكذب وهو محال على الله تعالى فيكون

مبدأ الاشتقاق ثابتا في الازل لكنه يرد عليه انه لا يستلزم ثبوت المشتق كون مأخذ الاشتقاق موجودا خارجيا لان الممكن

مثلا صفة زيد وليس الامكان موجودا خارجيا كما حقق في موضعه نعم الادلة كلها لاثبات كون التكوين صفة حقيقية

ولا يلزم من ذلك ان يكون مبنيا على كونه صفة حقيقية بل يسند كما ان المراد به ما عدا الدليل الثاني اخذ الحدوث في الادلة الثلاثة

دون الثاني

دون الثاني فانه اخذه فيه ليشعر ظاهر ان مبناها ايضا على كون التكوين صفة حقيقية   بل نقول هو موجود في

اقول الذات كاف في ذلك المعنى الذي يجده بين الذات وبين نفس القدرة والارادة وغاية ما لزم من ذلك

كون ذلك المعنى نسبة واضافة بين الذات والقدرة كيف لا ولو كان القدرة محتاجة الخ في صدوره عنه تعالى

الى صفة حقيقية مسماة بالتكوين لزم احتياج تلك الصفة الى التكوين الآخر في صدوره عنه تعالى فيلزم التسلسل

فكيف لا يكون صفة اخرى نقل عنه نعلم انه صفة غير الارادة والقدرة واما انه موجود اولا فهو يحتاج على ان طريق وجود

سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود ايضا   لكن مع انضمام الارادة يحصل الحاجة بان اقول الحاجة

الى ترجيح تعلق احد جانبي المقدور وغير تعلق ذلك الجانب فكما ان الترجيح لا بد له من مبدأ هو صفة الارادة فكذلك

تعلق المرجح الجانب المرجح من الممكن لا بد له من مبدأ هو صفة التكوين   او يكون التعلق الازلي في الاظهر

ان ما ذكره الحكماء ان التكوين يعني بكون التعلق الازلي تعلقا بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف المكون على وجود الوقت

فيكون حادثا لحدوثه فان قيل تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وهذا المعنى لا يتصور

تحققه بدون وجود المكون فمراد المصنف ان الله تعالى متصف في الازل بمبدأ هذا المعنى وهو صفة التكوين وتعلق

التكوين حادث في وقت وجود المكون فتأمل نعم تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود لكن

لا نم انه لا يتصور تحققه بدون المكون لانه وان كان نسبة بين صفة التكوين والمكون لكن لا يتوقف تحققه على تحقق

المكون في الخارج بل يكفيه تحققه في علم الله تعالى كيف لا وتحقق المكون يتوقف تحققه في الخارج على تحقق التعلق فلو

كان تحققه ايضا موقوفا على تحقق المكون في الخارج لزم الدور ونظيره التعلق الازلي للعلم وكذا التعلقات الازلية

للقدرة والارادة فانهما لاتتوقف على تحقق كل المعلومات ولا على تحقق المقدورات والمرادات في الخارج والا لزم

ان يكون كل الممكنات ازلية حاصله منع الملازمة في قوله ولوكان قديما لزم قدم المكونات اقول فتقرير

في موضعه ان منع المقدمة المدللة راجع الى دليلها كما في الحاصل فهذا المنع منع بالحقيقة لقوله انه لايتصور بدون المكون سواء كان

المستدل ووجهه يعرف مما ذكرنا فلا يرد عليه ما يقال فيه بحث اذ لايتصور ههنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن

المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلوكان التكوين قديما لزم قدم المكون كما ان

الضرب لوكان قديما لزم قدم المضروب فان النسبة لوكانت قديمة يلزم قدم المنتسبين ومنع هذه مكابرة انتهى على ان هذا الايراد

انما يرد لوكان المراد بالحدوث في كلام المجيب هو الحدوث الزماني وليس كذلك بل المراد منه هو الحدوث الذاتي كما حققه

الشارح المحقق فهو يسلم المقدمة القائلة بانه لايتصور بدون المكون ويمنع الملازمة المذكورة الشارح فيه نظر حاصل النظر

ان هذا المنع غير مفيد بل هو مضر للمانع لانه خلاف المذهب وقوله ويجوز تعلق وجوده بالغير لا يستلزم منع للدعوى ضمنية

فلا يرد ما قيل لوكان حاصل الجواب منع الملازمة لزم ان يكون التكوين قديما كما ذكر فيه من ان القول بتعلق وجود

المكون الخ سند اخص اذ فيه سند اخر وهو انه يجوز ان يكون التكوين قديما ويكون تعلقه حادثا فيكون المكون حادثا

ومع ذلك يكون قول الشارح فيه نظر لاجل كلاما على السند الاخص وهو غير مسموع بل حاصل الجواب معارضة الزامية كما لايخفى

على العارف بعوائد التوجيه وذلك لان مبنى كلام المجيب على تسليم دليل الملازمة والا فيكون ذلك الجواب وجواب المص

على ما قرره الشارح متحدان في المآل كما لايخفى على العارف بأساليب الكلام ومفهومات المقال فيكون يجوز ان يكون

الجواب الزاميا فيجوز ايراده لالزام الخصم بما يسلمه لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة الخ فيه ما عرفته

الغا

الغا فتذكر جعله بعضهم من تتمة الجواب اقول تقرير الجواب على هذا هو انه اذا كان التكوين هو تكوينه

للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده صح الانفكاك بين التكوين والمكون واذا صح الانفكاك بينهما يكون

التكوين غير المكون ينتج انه اذا كان التكوين هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده يكون غير المكون

واذا ضم الى هذه النتيجة قوله واذا كان غيره لايكون اضافة ينتج انه اذا كان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده

لايكون اضافة وهو المط فيكون الجواب معارضة لدليلهم وقوله والا لما كان غيره الا امتناع انفكاكه دليل على كبرى القياس

الثاني تقريره انه لوكان اضافة لما كان غيره لكنه غير ينتج انه ليس باضافة اما الملازمة فلامتناع الانفكاك بين الاضافة والمضاف

اليه واما بطلان اللازم فلانه خلاف المفروض وقال بعض الفضلاء من المحشين في تحرير الجواب انه معارضة بعد المنع دالة

على خلاف مدعى القائل بحدوث التكوين وهو على بطلان حدوثه وكونه اضافة تقريرها انه لوكان التكوين حادثا واضافة

لم يكن غير المكون لكنه غير اما الملازمة فلانه على تقدير كونه اضافة يمتنع انفكاك التكوين عن المكون وامتناع انفكاكه عن المكون

يستلزم عدم الغيرية بينهما فثبت الملازمة واما وقوع نقيض التالي فلصحة الانفكاك بينهما انتهى اقول لايخفى ان قول الفاضل

المحشي جعله بعضهم من تتمة الجواب ينادي على فساد هذا القول لانه يدل بصريحه على ان تمامية الجواب تتوقف على قول المص

وهو غير المكون عندنا ولوكان الامر كما قال هذا القائل لقال الفاضل المحشي جعله بعضهم جوابا اخر هذا ثم لايخفى ان قول

المص عندنا يابى عن كون هذا القول من تتمة الجواب لان لفظ عندنا يشعر انه تقرير مسئلة المذهب لا جواب اذ كون

التكوين غير المكون عندنا لايفيد اسكات الخصم كما قال الفاضل المحشي ان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند

الخصم واما ما قاله بعض المحشين من ان جواب المص عن استدلال القائلين بحدوث التكوين لايجب ان يكون الزاميا

الزاميا

حتى يستدعى كون المقدمات المذكورة فيه مسلمة عند الخصم بل لا يجب ان يكون السند الا في مقابلة او نقضا اجماليا لجواز ان
يكون نقضا تفصيليا والمذكور سندا فلو جعل قول المدعى ثمه الجواب لم يلزم المحذور وفيه ان قوله عندنا يأبى عن كون هذا
الكلام سندا لانه يكون حاصل الجواب ح انا لا نم ان التكوين لو كان قديما لزم قدم المكون لانه انما يلزم لو كان التكوين اضافة
واما اذا لم يكن اضافة فلا لجواز كونه غيرا عندنا ولا يخفى سخافة هذا الكلام غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عندهم نسبة
واضافة وهي تتوقف على المكون وفيه ما قد عرفته من ان التكوين انما يتوقف على وجود المكون في علمه تعالى لا على وجوده في الخارج
فيكون مقدما على وجود المكون ولا نعني بالانفكاك الا هذا المعنى ولكن لا يخفى ان هذا القدر لا يكفي في تصحيح كون التكوين غير اضافة
التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه اقول ان اراد بهذا الكلام نفي مغايرة الفعل للمفعول لا نفي مغايرة مبدأ الفعل له
فلا نم ذلك وان اراد انه لا يلزم من مغايرة الفعل مغايرة التكوين مع انه المطلوب ففيه انه اذا كان الفعل مغايرا فمغايرة مبدأه
اولى على انه يجوز ان يراد بالفعل مبدأ الفعل كما اجاب به المحشي والا اراد ان التكوين لا يطلق عليه الفعل فهو ايضا مم
التكوين يطلق عليه الفعل والخلق والتخليق والايجاد الى غير ذلك مما سبق ذكره ولو سلم لم يكن غير اي منع من جانب
منع مدعى العينية بقوله وهو غير المكون ويمكن الجواب عنه بان المراد بالغيرية مطلق الغيرية لا الغيرية المصطلحة وامتناع الانفكاك
انما ينافي الثاني دون الاول ولو سلم لكان غير الفاعل اليه نقض اجمالي من طرفه فان القائل بالعينية ينفي
كونه صفة حقيقية فيكفي في الزامه مجرد اثبات مغايرة الفعل للمفعول وقد عرفت انه جواب التسليم الاول بل الثاني نعم
عنه فان قوله وليس بشيء اي جواب عن التسليم الاول والثاني قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب
عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادثة ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات انتهى ولا يخفى عليك
ان الجواب

ان الجواب عن كلا التسليمين انما هو ما في زبل العلاوة على ان كون قوله وليس بشيء جوابا عن التسليم الاول مع فساده في نفسه
خارج عن قانون التوجيه سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع اقول ليت شعري من اين ينصور الاقدمية
اذ على تقدير كون التكوين عين المكون يكون العالم قديما واجبا فالحق ان يقال وان لا يكون الخالق تعالى خالقا والعالم مخلوقا
اهـ فان قيل على ما ذكرته لا يبقى فرق بين هذا الوجه وبين قوله وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء قلت مبنى هذا الوجه لزوم
وجوب العالم من كون التكوين عين المكون ومبنى قوله وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء لزوم عدم قيام التكوين بذاته تعالى
ثم لا يخفى عليك ان الاولى جعل التوجيهين المذكورين توجيها واحدا او لا يذكر قوله وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء لان صحة توقف
على التوجيه الذي بني عليه اذ يرد عليه انه على تقدير كون التكوين عين المكون لا نم لزوم عدم كونه تعالى مكونا للاشياء لان ما هو عين المكون
هو الاضافة ولا يلزم من كونه عين المكون عينية مبدأها فيحتاج الى الجواب بان القائل بالتوجيه الاول نعم قد ينافس
بالتوسط المختار اقول قد عرفت جوابه يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول اقول لا يخفى ان المراد بالانكشاف
هو انكشاف المرئي للرائي والانكشاف وان كان صفة للمرئي لكن انكشافه للرائي صفة للرائي اما على سبيل الحقيقة او بطريق
المسامحة على اختلاف الرأيين فالرؤية على هذا مصدر المبني للفاعل وهو الانسب لقول الشارح ولنا بالنسبة اليه حالة
مخصوصة هي المسماة بالرؤية ويؤيده ايضا تقييد الانكشاف التام بقوله بالبصر هذا هو الامكان الذهني اقول وبالله
التوفيق مراد الشارح من قوله ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم اي هو ان العقل لا يحكم بالامتناع فيما لا برهان له على الامتناع والرؤية
مما لا برهان له في امتناعها فلا يحكم بامتناعها فمعنى قوله مع ان الاصل عدمه هو ان الراجح عدم البرهان للعقل في امتناع الرؤية اذ
لو كان له برهان لاتى به احد من المخالفين مع كثرة افراد الانسان بل المخالفين عدم اتيانهم بالبرهان القطعي على امتناع الرؤية دليل
عدمه وهذا القدر ضروري فاحفظه فانه مما لا تجده لغيرنا مع كون المقام معركة لآراء فحول العلماء فعلم مما قررنا ان ما ذكره الشارح ليس بامكان ذهني

بل هو حكم العقل بجواز الرؤية فى نفس الامر بناء على عدم البرهان ولانه تجويز عقلى حتى يقال يكفى ههنا لان المقصد هو ان يتفرع عليه قوله ما بعده

من قوله واجبة بالنقل مع ان فى دفع هذا القول بحث الفاضل المحشى تامل ثم لا يخفى ان ههنا مقامين مقام امكان الرؤية وهو محل

النزاع بيننا وبين المعتزلة ومقام وقوع الرؤية والنزاع فيه فى المقام الاول مناط النزاع فى المقام الثانى بين الفريقين فالقول

بان التجويز العقلى ليس داخلا فى الدعوى الا انه ذكره قصدا الى بيان ان المدعى الذى ندعيه ليس بعيد عن العقل كلام خال عن التحصيل من وجهين

فمصادرة اقول هذا الكلام من الشارح ليس استدلالا حتى يكون مصادرة بل هو تنبيه لحصول الفرق الضرورى برؤية البصر بين جسم وجسم

وعرض وعرض على قطعنا برؤية الاعيان والاعراض بل لو كان تنبيها عليها بضرورة لحصول نفس الرؤية لما لم يكن مصادرة ايضا وما قيل من انه

يمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا

القدر حصل المقصد فمن قبيل جعل النقيض ما هو المراد مرادا كيف والمقصد من الاستدلال الذى ذكره الشارح بيان ان علة الرؤية هى الوجود

حتى يبين به امكان رؤيته تعالى ولو كان هو عدم اختصاص الرؤية بالاعيان والاعراض ضروريا لم يحتج الى بيان اشتراك العلة فلا تغفل

لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع الاولى بين الاعمى والاقطعية ثم اقول الفرق بين العمى والاقطعية انما حصل من كون

محلهما مرئيا فاستلزام المدخل الفرق بمدخل البصر كون المفروق مبصرا فى الجملة يكفى فى مقصدنا يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب

الوجود بالغير ايضا اقول المراد نفى الرابع المشترك المتوهم علية للرؤية ولا خفاء ان المرئى نفس الاجسام والاعراض لا كونهما فى حيز

او ما كون وجودهما المعبر عنه بوجوب الوجود بالغير او مقابلتهما وكذا الامور العامة على ان الامور العامة شاملة للمعدومات فلا يصح

ان تكون علة للرؤية والا لجاز صحة رؤية المعدومات وهو باطل كما سيصرح به يجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود

الممكن فبناء على جواز اشتراطها بخواص الموجود ولا يلزم من كون الامور العامة علة للرؤية جواز رؤية المعدومات وبناء على جواز اشتراطها

بخواص الممكن لا يلزم من عليتها جواز رؤية الواجب اقول المراد من علية الشئ للرؤية كونها متعلقا للرؤية لا العلة المؤثرة فيها كما سيصرح

به

به الشارح المحقق فعلى تقدير كون الامور العامة علة لها يلزم جواز رؤية الواجب والمعدومات وهو المطلوب وما ذكرتم من جواز

اشتراط خواص الموجود الممكن انما يمنع وقوع الرؤية لا جوازها واعلم ان الشارح لو لم يذكر فى احتمال العلة المشتركة الامكان ايضا

لكان احسن لان الجواب الذى ذكرنا بلا فوايد فلذلك رد صاحب المواقف العلة المشتركة بين الوجود والحدوث فقط وكون

جعل كون الامكان من محتملاته اعتراضا رابعا من وجوه الاعتراضات الموردة على الاستدلال المذكور ثم اجاب عنه بان جواز كونه

متعلق الرؤية يستلزم جواز رؤية المعدومات لاشتراكه بينها وبين الموجودات وفيه نظر وجه النظر هو انه يجوز ان يكون علية

الامكان مشروطة بشئ من خواص الموجود وقد عرفت جوابه ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فيقطع جوابه مما ذكرنا

وكذا الجواب بما نقل عنه من انه انت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال اشتراط علية

الوجود بكل ما يخص الممكن وايضا ذكر فى المواقف ان الحدوث لا يصلح علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق

والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من العلة ثم علله الشريف بقوله لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب

منه ولا شك ان ما ذكره الشريف العلامة شامل لاحتمال الشرطية ايضا فلا يرد عليه ما اورده المحشى فان امتناع وجود

الرؤية علة للتغير يعنى انما فسرنا العبارة المذكورة بامتناع الرؤية لا بامتناع وجود الرؤية فان امتناع وجود الرؤية

فحاصل كلام الشارح على هذا انه يتوقف الامتناع الخارجى للرؤية على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطا للرؤية او من خواص

الواجب مانعا عنها وقد عرفت ان الوجود هو العلة المصححة فلا يكون شئ من خواص الممكن شرطا ولا شئ من خواص الواجب

مانعا خذ هذا البيان وعده من سوانح الزمان فلم يات المحشى فى هذا المقام بكلام يركن الى المرام سوى ما ذكره بعض

الافاضل فى حاشيته على الشرح الشارح بان الصحة عدمية اقول هذا غير مضر للمعلل بل فيه شائبة تسليم صحة رؤية الواجب

الشارح ثم لا يجوز ان تكون الخ ابطال للسند الاخص المساوى تقريره لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض العلة

بمعنى لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية في الاجسام خصوصية الجسم وفي الاعراض خصوصية العرض لانا لو جاز ذلك

لقدرنا حين ما رايناه خصوصيته جو لادركنا حين ما نرى شبحا من بعيد خصوصيته ولقدرنا بعد رؤيته خصوصيته على تفصيل

ما فيه من الجواهر والاعراض والتالي باطلان فكذا المقدم اما بطلان التالي فلانا اول ما نرى شبحا من بعيد الى اخر ما ذكر في الشرح

واما بطلان المقدم فلان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وكذا النسوق الكلام في سائر الخصوصيات فظهر انه ابطال للسند

المساوي فيثبت انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة فان قلت تقول كما تقول في تعليل الحرارة بالشمس والنار قلت علة الشمس

والنار للحرارة لا لخصوصيتهما حيث خصوصيتهما بل لكونهما فرداً من الممكن المقتضي للحرارة اي من هذا المفهوم كما يظهر بالتامل فيما

فظهر انه لا يرد عليه ما اورده المحشي بقوله وهو لا يدفع الاعتراض اذ يكفي ان يقال لعل هذا خارج عن قانون التوجيه

اذ هو طريق اخر غير ما ذكره القوم فيكون اراة للطريق رد بان مفهوم الهوية المطلقة يعرى باعتبار المراد هو السيد الشريف

في شرح المواقف لكن لا يخفى ان مراد صاحب المواقف من كون المرئي هو الهوية المطلقة ليس مفهوم الهوية المطلقة بل نفي كون

متعلق الرؤية هو خصوصية الهوية المخصوصة من حيث هي خصوصيتها وليس هو عين كون المرئي الهوية المطلقة ولا ملزوماله

ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية اقول البرهان قائم على امتناع الملموسية في حق الله تعالى لانها من خواص الاجسام

وليس نفس الوجود كافياً فيها بخلاف الرؤية الخ وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها

من الاعراض اقول لا خفاء في عدم كفاية ماهية الجسمية وما يتبعها في صحة الرؤية ما لم ينضم اليها الوجود فتعين ان متعلق

الرؤية هو الوجود فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجسمية وما يتبعها شرطا قلنا قد عرفت جوابه من ان الوجود كاف في صحة

الرؤية وكون الشيء من خواص الممكن شرطا لوقوعها لا ينافي الصحة التي هي المطلق في هذا المقام ولقد استقصينا في بحث

اثبات جواز الرؤية بالدليل العقلي ليعلم ان الحق مع المستدلين لا مع المعترض فتامل بالانصاف ودع عنك طريق الاعتساف

قوله والعلة

والعلة قد يمتنع عدمها والجواب منع صحة ذلك على قاعدة المتكلمين اذ العلة التامة عندهم هو الله تعالى مع تعلق علمه وارادته

وقدرته ويجوز انعدام العلة التامة بانعدام تعلق الارادة عندهم وبانعدام تعلق القدرة لوجود المعلول عند من لم يثبت التكوين

وبانعدام تعلقها عند مثبتها واجاب بعضهم بمنع صحته لغة قائلا بان المعتد التمسك بالظواهر والسر فيه جواب سؤال مقدر

تقديره كيف يصح هذا القول مع امتناع عدم العلة مع ان المعلق عليه ممكن وامكان المعلق عليه يستلزم امكان المعلق وتقرير

الجواب منع استلزام امكان المعلق عليه امكان المعلق بناء على ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان وبهذا يظهر جوابه عما ذكرنا

انفا واجيب بان النظر الموصول بالي الخ ههنا اسئلة واجوبة من اراد الاطلاع عليها فليراجع الى شرح المواقف

ويرد عليه ان المراد هو العلم فيه انه ان اراد بالعلم ما هو بمنزلة الانكشاف التام فهو بعينه معنى الرؤية عند اهل السنة وان

اراد معنى اخر فلا بد من تعيينه حتى نتكلم عليه وقالوا لن نؤمن لك الخ قيل اقول هذا مشكل لان المؤمنين المختارين

كيف يتصور منهم ذلك القول وهو صريح الكفر الا ان يراد منه الاطمينان الذي طلبه ابراهيم عليه السلام اقول مثل هذا السؤال

بعد ما اخبر الله تعالى عنهم بانهم قالوا ذلك لا يجترئ عليه عاقل على العاقبة بحثا اما اولا فلان كونهم مختارين لا يستلزم عدم

تفوههم بهذا القول واما ثانيا فلان قولهم لن نؤمن يابى عن كون طلبهم للاطمينان ثم ما ذكر في بعض حواشي القاضي

من انهم طلبوا من موسى عليه السلام بعد ما احياهم الله تعالى ان يدعو لهم حتى يكونوا انبياء فكانوا انبياء فمخالف للاقوال الفرق

الاسلامية سوى الروافض لان الانبياء معصومون عن الكفر قبل البعثة وبعدها ويؤيد فساد تلك الرواية ما ذكره الامام في

التفسير الكبير من انه ذكر ان موسى عليه السلام اختار من اثني عشر سبطا من كل سبط ستة فصاروا اثنين وسبعين

فقال ليتخلف منكم اثنان فتشاحوا فقال ان لمن قعد منكم مثل اجر من خرج فقعد كالب ويوشع عليهما السلام

الله والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن قال الاصفهاني في شرح الطوالع بعد ما قرر سؤال المعتزلة واجاب الامام
بانا سلمنا ان الجبل لو كان في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية ليس الا ذات
الجبل واما المقتضي لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذا الفور المذكور في الاية ممتنع الصحة الاستقرار وما هو منشاء
لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور في الاية هو وقوع السكون في حال النظر
الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى فان استقر مكانه لا صحة السكون التي يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة و
تلك الحالة تستلزم الحركة فلا يمكن معها السكون انتهى اقول تلك الحالة ايضا ممكنة في نفسها وانما يستلزم امها الحركة ثم كيف
والتحريك فعل الله تعالى وهو تعالى فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم القول في الاية وجوه اخر يستنبط جوا منها جواز
رؤيته تعالى والذي يخطر بالبال ان اوضح تلك الوجوه ان قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا يدل ان التجلي
للجبل قد وقع اذ المراد بالتجلي هو التجلي بمعنى الانكشاف التام الذي هو معنى الرؤية لان مساق الاية على الدلالة على
ان الانسان بل موسى عليه السلام لا يطيق رؤية الله تعالى بدليل ان الجبل مع عظمه لما راى الله تعالى اندك وتفرق اجزاؤه
ولولا ان المراد من التجلي ما ذكرنا لما حصل هذا المعنى كذا في التفسير الكبير اذا تمهد هذا فنقول قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل معناه
اللطيف فلما ارى ذاته للجبل فدل على ان رؤية الله تعالى ممكنة فان قيل اذا اندك الجبل فكيف يتصور الرؤية ومن اين الدلالة
المذكورة قلت مرتبة الشرط مقدم على مرتبة الجزاء بالرتبة والرؤية مطاوع الارائة فلا تنفك عنها وايضا حصول
الاندكاك في الجبل لما كان بجعل الله تعالى اياه دكا دل ذلك على حصول الرؤية من الجبل يشهد عليه التامل الصادق مع الذهن الثاقب
بتوفيق الله تعالى فان قيل الجبل جماد فيمتنع ان يرى شيئا قلنا لا بعد من ان يخلق الله تعالى فيه في تلك الحال الحيوة والعقل والفهم

والرؤية

والرؤية فان قيل هب ان رؤيته تعالى قد وقعت للجبل فمن اين الدلالة على جواز رؤيته للانسان قلنا النزاع بين الفريقين هو امكان
رؤيته تعالى فاذا حصل للجبل حصل المقصود على انا نقول ان الاجسام متماثلة في الحقيقة عند المتكلمين فما حصل لواحد يمكن حصوله للكل
وايضا لا يبعد ان يكون اشارة في عظارته في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل الخ اشارة تامة اليه كما لا يخفى على العارف بجزئيات البلاغة
للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع اقول ان اراد بقوله في هذا النوع من الرؤية الرؤية بالبصر المشروطة بالشرائط
المذكورة فهو يخالف المشهور من مذهبهم حيث طعن صاحب الكشاف على اهل الحق بما حاصله ان الرؤية مشروطة بهذه الشرائط
فعلم انهم ينكرون الرؤية المطلقة دون المشروطة بهذه الشرائط وان اراد به الرؤية بالبصر فقوله لا في الرؤية المخالفة
له بالحقيقة ليس على ما ينبغي اذ الرؤية بمعنى الانكشاف التام هو الرؤية بالبصر فلا يخالف الرؤية المشروطة بالشرائط المذكورة
بالحقيقة الا ان يراد بمخالفتها لها بالحقيقة ان الاولى مشروطة بالشرائط المذكورة دون الثانية لكن هذا الكلام يخالف مذهب
المعتزلة وبما قررنا ظهر فساد قوله وعندنا بالعلم الضروري فافهم الله والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة فيه ان
علة الرؤية منتفية في المادة المذكورة فالملازمة ممنوعة اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد الخ اقول التمدح بنفي الولد والشريك
واتخاذ الولد للاشعار بان الشريك واتخاذ الولد من خواص الممكن المحتاج حتى يكون ردا على المشركين والنصارى فكونه رد الم
يجوز التمدح به ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اقول لا حاجة اليه لان المصادر كما تطلق على معنى الحدث كذلك تطلق
على الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد على ما سيجيء به الشرح وهي ان المكلف به امر اختياري فيه ان هذه ليست قاعدة التكليف
بل هي مبناها وقاعدة التكليف هو كون الانسان مكلفا وانما بطل قاعدة التكليف على ذلك التقدير بزعمهم لانه لو كان
الكل مخلوقا لله تعالى لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا لان العبد يصير مجبورا في افعاله ويندفع بما اجابه الشارح

قد يقال يجوز ان يمدح ويذم بالمحلية اقول فيه ان المراد بالمدح والذم هو المدح والذم على فعل الفاعل ذلك الفعل لا المدح

والذم على مجرد الاتصاف وكان هذا مراد من قال فى الجواب عن هذا الاعتراض بان هذا انما يصح اذا لم يكن المدح الاستحسانى والذم

الاعتراضى فافهم انتهى فليتامل العلى وجهه ان قوله دون المقضى ليشعر بان الرضا بالمقضى من حيث انه مقضى كفر وهو باطل

لكن يمكن ان يجاب عنه بانه يتبادر من ايراده قوله دون المقضى بعد قوله والرضا انما يجب بالقضاء ان الرضاء بالمقضى من حيث

هو هو لا من حيث انه مقضى ليس بكفر فافهم ولعل مراده من الجواب ان الكفر به انما هو الرضا باتصاف الكافر بالكفر لا الرضا بخلق

الله تعالى الكفر فى الكافر وقيل اى فى الجواب عن قول المعتزلة ان الله تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة وقد توهم بعض المحشين

انه رد على قوله فليس بشيء فاوله بعضهم بانه يلزم نوع نقض على مذهب اهل السنة ايضا وبعضهم بانه لا يلزم على مذهب الاعتزال ايضا

وانت خبير بانه فاسد جدا اما اولا فلانه اورده بحرف العطف واما ثانيا فلان المنقول مقدم ~~سابق~~ والكلام المتقدم السابق لا يكون ردا للاحق

اللاحق واما ثالثا فلان قوله وهو كلام خال عن التحصيل لا يطابق قوله على وقيل على كلا التاويلين المذكورين يعرف ذلك بالتامل الصادق

فليتامل وعندنا هو الارادة مع الخ يعنى ان الرضا عندنا هو الارادة المقيدة مع ترك الاعتراض فالفرق ظاهر ولعل نفى ذلك الترك

فيكون اظهر انه ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا لكره الخ يريد ان شراء عبد فيجبره بانه هل يمتثل الامر او هو متمرد فيامره

بما لا يريده وينهاه عما اراده ولعله اسلم مما ذكره الشارح من المثال والمروى عن امام الحرمين المروى عن امام الحرمين ليس كما هو مذهب

الفلاسفة بل مراده ان العقل يحكم بامتناع التخلف ولا يقول بامتناع التخلف فى الخارج فافهم ذلك بمثل كونه طاعة او معصية كما فى لطم

اليتيم تاديبا وايذاء فالفاضى منا يقول اصل اللطم واقع فى كلتا الصورتين بقدرة الله تعالى وكونه طاعة فى الاولى ومعصية فى الثانية

واقع بقدرة العبد انه لا يصح التكليف الخ هذا بالنظر الى صحة نفس التكليف مع قطع النظر عن فائدة وقول المحشى وقد يرد الخ

بالنظر

بالنظر الى فائدة فافهم هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ يريد ان هذا السؤال والسؤال السابق متقاربان فى المال اذ

مدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه باحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر الا ان بينهما فرقا

فاشار الى الفرق بينهما بان هذا الخ لكن لا يخفى انه لا حاجة الى بيان هذا الفرق اذ السؤال السابق انما يرد على كون افعال الله تعالى

وارادته من طرف المعتزلة على اهل السنة حيث قالوا بان فعل العبد بقدرة الله تعالى وارادته بانه على هذا يلزم ان لا يكون تكليف الكافر

بالايمان صحيحا لان على قولكم ان ضده وهو الكفر واقع بقدرته فيكون وقوعه واجبا وهذا السؤال انما يرد من طرف الجبرية على قول اهل السنة

باختيار العبد فى افعاله واين هذا من ذاك وقد فصل فى السؤال الخ اشارة الى فرق آخر بين السؤالين بان السؤال السابق

وكذا جوابه مجمل بخلاف الثانى وجوابه وانت خبير بان الاعدام الازلية الخ يمكن ان يجاب بان تعميم الارادة انما هو بالنسبة

الى بقاء الاعدام لا بالنسبة الى نفسها وقد يجاب بمنع كون اثر الارادة حادثا بناء على مذهب الامدى لكن قد عرفت ان ارادة الذات

كون وجود الفعل مقارنا لوجوده غير معقول فتذكر والا يمتنع اقول فيه انه ينافى كون طرفى الممكن مساويا بالنسبة اليه فان قلت

الامتناع بالنسبة الى العلة لا ينافى التساوى بالنسبة الى ذات الممكن قلت لا علة ههنا على ذلك التقدير حتى يجيء الامتناع من جهتها وما قالوا

ان علة العدم عدم علة الوجود فمعناه ان العقل يحكم بان عدم وجود ذلك الممكن لعدم علته لا ان العدم علة خارجية للعدم بناء على ما تقرر ان العدم

لا يؤثر ولا يتاثر فافهم ذلك والمعتزلة كما جوزوا الخ كانه اشارة الى دفع توهم ان هذا السؤال بتعميم الارادة كما يرد

على اهل السنة يرد ايضا على المعتزلة اقول قد عرفت شناعة كلامهم من انه يستلزم نوع نقص فلا تغفل قوله فلا مدخل الخ

اقول قيل فى بيانه والا يلزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا باختياره لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى اقول انت تعلم ضعف

هذا البيان لانه انما يتم اذا ادعى كفاية علم الله تعالى فى وجوب افعال العباد بل مدعى الخصم هو انه تعالى لما علم وجود الاشياء باوقاتها

على وجه لقصد زمنه جل جلاله كل فى وقته وجب تعلق ارادته تعالى بوجود الاشيا فى اوقاتها فلا محالة يجب الاشيا على هذا

التقدير فان قلت اذا وجب تعلق الارادة على وفق العلم لئلا يلزم الجهل لم يكن الله تعالى فاعلا بالاختيار بل موجبا بناء على

ان المختار هو من يصح منه الفعل والترك قلت ان الله تعالى قد علم ان ارادته ستتعلق بوجود زيد مثلا فى الوقت الفلانى فيوجد

فى ذلك الوقت بارادته تعالى واختياره لان علمه تعالى محيط بذاته وصفاته وبما يصدر منه وباى وجه بانه على اى وجه يصدر منه

فارادته تعالى بلحوق زيد المصدر منه فى ذلك تابعة لعلمه على هذا الوجه ولم يتعلق علمه تعالى بان زيدا يصدر منه فى ذلك الوقت البتة

وعلى وجه الايجاب حتى يلزم الايجاب فسواء كان تعلق ارادته تعالى ازليا اولا لا يلزم الايجاب اذ قد علم الله تعالى

ان زيدا يصدر منه بطريق الاختيار فيصح ان يقال فى حقه تعالى يصح منه الفعل والترك اذ علمه تعالى تابع للمعلوم

والمعلوم فاعلية بالاختيار فان قلت اذا كان العلم تابعا للمعلوم والارادة تتعلق على وفق العلم يلزم الدور

قلت العلم تابع للمعلوم بمعنى ان العلم يتعلق بالمعلوم الموجود فى العلم الاجمالى بانه سيوجد فى الخارج على صفة

كذا وتعلق الارادة فى الخارج تابع لتعلق العلم فى الخارج بذلك المعلوم الموجود بالوجود العلمى فلا دور وبهذا التقرير

ظهر ضعف الجواب الذى ذكره لدفع النقض بالارادة فى القول الثالث لهذا القول لانه لا يوجد شيا الخ

بعدم ايجاد العبد شيا لا ينافى صدوره منه بالاختيار كون العبد كاسبا لذلك الاختيار ولكونه جبرا متوسطا فلا كاسبا غير اختيارية

كالشوق الملايم مثلا واما بالارادة فمبنى على ازلية تعلقها ثم اقول يكفى فى النقض كون الفعل واجبا بعد تعلق الارادة

سواء كان تعلقها حادثا او ازليا الا يرى ان وجوب فعل العبد لا يتوقف على ازلية تعلق ارادته تعالى ولم يؤخذ فى السؤال

وقد اجاب عن النقض بالارادة وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب الخ قد سبق منا اشارة الى ضعفه فتذكر

بخلاف

بخلاف ارادة العبد اقول لو سلم ان ارادة العبد موجب قبل لكن الموجب هو ارادة الله فاذا امكن تعلق ارادته تعالى بالترك بدل

الفعل امكن للعبد تعليق ارادته بجانب الترك نظرا الى امكان تعلق ارادته تعالى الى ذلك التعلق بدل التعلق بالتعلق بجانب الفعل على انا

لا نم تعلق ارادته تعالى فى الازل بدل الفعل بالترك والا فلا يكون التعلق ازليا فعلم من هذا ان النقض وارد والوجوب بهذا المعنى لا ينافى

الاختيار كما هو مذهب من يقول انما قال كذلك لان مذهب البعض على ما سياتى هو انه ان كان المراد بالاستطاعة القدرة مع

جميع شرايطها فهى مع الفعل والا فقبله وعلى هذا لا يتوجه عليه السؤال بهذا الوجه لكن يرد عليه بوجه اخر وهو انه اراد بالقدرة القدرة الغير المستجمعة

للشرايط فكونها مخصوصا بالعقد مم وان اراد القدرة المستجمعة لها فكون العقدين متغايرين مم بل هما عقد واحد فافهم لا ولى فى السؤال الترديد

ان يرد دويقال ان اردت بالقدرة فلهو تم ثم ان تقدم الشئ باعتبار ذاته الخ هذا المنع اشارة الى منع قوله لان صرف القدرة

متاخرة عن القدرة لا بينة لجواز كون القصد متقدما على القدرة باعتبار ذاتها ومتاخرا عنها باعتبار كونه صرف القدرة لكنك تعلم ان هذا المنع

مصادم للضرورى لان كلامنا فى المؤثرين ينفرد بما هو له من دخله فى التاثير فقيل فيه انه لا يلايم تمثيل الشـ بقوله كشركا القرية اه وايضا يلزم

الاشتراك فى مذهب الاشعرى ضرورة ان العبد منفرد بكسبه والخالق بخلقه فافهم انتهى اقول فى عدم ملايمة تمثيل الشـ نظرا اذ الانفراد

كل فيما هو له لا يستلزم توجه القدرتين على مقدورين حتى لا يلايم وكذا فى قوله وايضا يلزم الخ لان مذهب الاشعرى ان القدرتين متعلقتان

بمقدور واحد من جهتين الكسب من العبد والخلق من الخالق ومذهب الاستاد انهما متعلقتان من جهة واحدة وهو التاثير فبينهما بون بعيد

فتامل يحتمل ان يكون وجه التامل هو ان كون قدرة العبد من شانها التاثير عند صاحب التبصرة مم بل هو كذلك عند الامدى وايضا يفهم

من قوله ومن شانها توقف تاثير الفاعل عليه عندهم ان العبد مؤثر فى فعله ويحتمل ان يكون وجهه هو ان المفهوم من ظاهر كلام التبصرة

كون قدرة العبد مؤثرة وليست كذلك ويحتمل ان يكون اشارة الى الفرق بين العلة العادية والسبب العادى اذ الاولى مقتض للفعل عادة دون الثانى

يشير الى وجه الذم في ترك الواجب وان لم يكتسب القبيح اقول ترك الواجب هو كسب القبيح فالاولى ان يقال يشير الى ان في صرف العبد فقد
فعل الشر استحقاق المذمة باعتبار استلزامه ترك الواجب كما انه يستحق به الذم بفعل الشر   انه لما مر من امتناع بقاء الاعراض
قد عرفت ما فيه   والا فلا دخل للاستطاعة اي لا دخل لها بالتاثير فلا يرد عليه ان قدرة العبد عند الاشاعرة اما علة عادية واما شرط
عادي فكيف يصح قوله لا دخل وايضا لا يلزم من كون القدرة الحادثة علة عادية او شرطا عاديا ان يكون له مدخل في وجود الفعل بحيث يستحيل بدونها
حاصله انه ح في كونه حاصلا كذلك نظر   ومدعى المعتزلة جوازها الا انه لا بد ح لا يخفى ان السائل لا مذهب له في سؤاله
بجواز ان يكون الحادث هذا غاية ما يمكن في التعبير الاشهد والا فالحادث في الاصطلاح هو الذي وجد بعد العدم   مع جميع جهات
حصول الفعل بها اشارة الى مذهب صاحب التبصرة وقوله او معها اشارة الى مذهب الجمهور   وح لا اشكال اصلا اي
لا يرد على مذهب الامام ان المفهوم من كلامه ان قدرة العبد مؤثرة وهو خلاف مذهب الشيخ حتى يجاب بتفسير التاثير بما يعم
الكسب هذا لكن يرد على الامدي ان من شان قدرة العبد التاثير اذ التاثير شان القدرة القديمة الكاملة بقي ههنا شيء وهو
انه يجوز ان يكون المراد من قول الامام شرائط التاثير شرائط تاثير قدرة الله تعالى لا قدرة العبد فان قيل هذا ميل الى كلام الفلاسفة
اذ لا شرط لتاثير قدرة الله تعالى عند المتكلمين بل الفلاسفة عدوا الوسائط شروطا قلنا المراد من الشروط ههنا
الشرط العادي لا الشرط الذي لا يمكن حصول الفعل بدونه كما قال به الفاضل المحشي في الحاشية الواقعة على قوله
وهي علة للفعل
قوله والا لم يصح

والاولى ان يقال والا لم يصح ... لانه ... الاسباب

و والا لم يصح اه لا يخفى ان هذا التعليل مفض الى المصادرة   يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير يدل عليه قوله الا انه
لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل ويمكن ان يقال صحة الحمل مبنية على اتحاد الوجود بين الموضوع والمحمول اما بالذات كما في
الحمل بالذاتيات واما بالعرض كما في الحمل بالعرضيات واذا امتنع حمل ذو سلامة اسباب على المكلف علم انه صفة اذ لا يجوز
حمل مباين الشيء عليه والاستطاعة ايضا صفة فيصح تفسيره به وهذا القدر مما يكفي في الجواب عن السؤال المذكور في الشرح
واما ان تلك الصفة عين الاستطاعة فيعلم من اطلاقاتهم لانهم ما اطلقوا وضعوها بازائها   الشرح ولا يخفى ان في هذا
الجواب نظر لما تكون القدرة قبل الفعل اه اقول يمكن ان يقال مراد المجيب ان القدرة التي تتعلق لاحد الضدين كما يفهم
من قوله صالحة للضدين اذ صلاحيته للضدين ليست في حالة واحدة من جهة واحدة فح يمكن توجيه كلامه بان القدرة التي صلحت
لاحد الضدين وتعلقت بالكفر فلها صلاحية تعلق بالايمان بدل الكفر في زمان تعلقه بالكفر فعلى هذا يكون القدرة مع الفعل
لا قبله لكنه تكلف محض   ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين   وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد كخلق الاجسام
فانه وان كان ممكنا في نفسه لكنه يمتنع تعلق القدرة الحادثة به   لكن تعلق بعدمه علمه تعالى كايمان ابي جهل فقوله
ومن لا يقول به اه كما هو المفهوم من قول المص ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه   ولكن ان تأخذ بها اي بقوله
ما ليس في الوسع وقوله وانما النزاع في الجواز على الاطلاق وقوله لانه تعليل لصحة الاخذ المذكور واشارة الى دفع
ما يكاد ان يورد منه انه اذا اخذ القولان المذكوران على الاطلاق يلزم ان يكون المرتبة الاولى مما لا يطاق مختلفا في جوازه
وليس كذلك وتقرير الدفع هو انه انما يلزم ان يكون المرتبة الاولى مما لا يطاق مختلفا في جوازه ان لو استلزم الاخذ على
الاطلاق الشمول والحال انه لا يستلزم اذ تحقق مطلق الجواز في ضمن المرتبة الثانية يكفي في اخذه مطلقا وبعضهم لم يتفطن
نور احمد

لهذا المعنى فسر الضمير المنصوب فى قوله ان تاخذهما اى الامكانين المثبت والمنفى على الاطلاق اى بدون التقييد بقوله فى نفسه
ومن العبد ولا يخفى ما فيه من الركاكة والخبط كما اعترف به نفسه   وقد يقال نقض على قول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس
فى الوسع متفق عليه   واذعان ما وجد من نفسه الخ اى واذعان شيء هو التصديق وجد من نفسه خلافه وهو عدم
التصديق مستحيل او واذعان شيء هو النسبة الايجابية او السلبية وجد من نفسه خلافه مستحيل فعلى هذا تكون ما موصوفة
ويحتمل ان تكون صفة (صفة بدل) تاكيدا للاذعان   وفيه بحث اقول فى هذا البحث بحث اذ العلم بالعلم لازم عادى للعلم كما سيعترف به
(بل احمد [illegible]) من المرتبة الوسطى قيل ان قبل المكلف به تحصيل
بقوله نعم على انهم يدعون الضرورة فى ان العلم بالعلم لا يفارق العلم
الايمان وهو ممكن فى نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عليه السلام به فيكون من المرتبة
الثالثة المتفقة على وقوعها لا من الاولى ولا من الوسطى قلنا الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين انتهى
اقول لا يخفى عليك انه على هذا يكون من المرتبة الاولى لا من الوسطى فان اجيب ببحث المحشى فنقول لو لم يخلق الله تعالى العلم بالعلم
امكن الايمان فيكون من المرتبة الثالثة   والذى يحسم مادة الاشكال اقول والذى يخطر بالخاطر الفاتر ان التكليف انما
وقع قبل مجيء النبى عليه السلام بان ابا لهب لا يؤمن ووقوع التكليف بعده لا بد له من بيان   لو صح هذا التقرير الخ نقض اجمالى
على دليل المعتزلة وقول الشارح وهذه نكتة فى بيان استحالة كل ما يتعلق الخ اما نقض اجمالى الخ وتقريره ان ما تعلق علمه تعالى وارادته
واختياره بعدم وقوعه كايمان الكافر مثلا ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه محال وهو انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف مراده عن ارادته
والعجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالدليل جار والمدعى متخلف واما منع تتمة استدلال المعتزلة فكانه منع عموم الدليل وتقريره على هذا ان كل ما تعلق
علمه تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه محال لانه يلزم من فرض وقوعه محال   مع انا نعلم كانه جواب سؤال مقدر تقريره

انا اذا

انا اذا اخبرنا انفسنا فالالم الحاصل منه قائم بمحل القدرة فيكون مكتسبا فاجاب بانا نعلم الخ   يرد عليه الخ
يمكن ان يجاب عنه بان المكتسب هو الفعل المصروف اليه القدرة والقدرة انما تصرف الى فعل المباشرة دون المتولدات
ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه لكن الظاهر فى العبارة ان يقول
ولو لم يقتل لم نعلم ان اجله هو هذا الوقت الذى قتل فيه او وقت اخر بعده ليلائم ما سياتى من قوله ام المعلوم الخ وكذا يرد
عليه ما قاله ابو الهذيل من انه لو لم يقتل لمات البتة اذ لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل قدره الله تعالى ومغيرا الامر علمه الله تعالى
وهو محال ولا يحتاج فى الجواب الى ان يقال بان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت لزوم المحال هذا
فهل يتحقق ذلك الخ كما هو مذهب اهل الحق والى الهذيل لكن ابا الهذيل حكم بموته لو لم يقتل واهل الحق لا يحكمون بذلك كما ذكرنا
ام المعلوم فى حقه الخ كما هو مذهب الجمهور   عطف على الجملة الشرطية الخ قيل وقال بعض المحققين ([illegible]) والذى يخطر للخاطر
الفاتر والذهن القاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان
عند مجيء الاجل اى اخر مدة العمر وهو الوقت الذى قدر الله تعالى فى الازل ان يموت الانسان فيه كما يمتنع المتقدم عليه بالموت
باقصر مدة وهى الساعة كذلك يمتنع التاخر عنه به ايضا وان كان الثانى ممكنا عقلا انتهى اقول لا يخفى ما فيه من التكلف البارد ولكن يمكن ان
يكون قوله تعالى ولا يستقدمون عطفا على قوله ولا يستاخرون بان يكون المراد من قوله تعالى اذا جاء اجلهم اذا قرب مجيء اجلهم على طريقة
ذكر الملزوم وارادة اللازم لان القرب لازم للمجيء لا محالة فيكون معنى الاية الكريمة اذا قرب مجيء اجلهم لا يستقدمون عليه ساعة
ولا يستاخرون عنه ساعة والذى يخطر للخاطر الفاتر ان معنى الاستقدام ههنا والله اعلم عده متقدما على طريقة قولهم استقله اى عده
قليلا واستكثره عده كثيرا قال الله تعالى ولا تمنن تستكثر او وجدانه متقدما على طريقة قولهم استجدته اى وجدته جيدا فعلى الاول يكون

لمشهوريتهم
معنى الاية الكريمة اذا جاء اجلهم لا يعدونه مقدما عليه ساعة ولا يعدونه مؤخرا عنه ساعة فيكون الاية لتصوير
تحت حكمه تعالى وعدم منازعتهم اياه تعالى فيه وعلى الثاني يكون المعنى اذا جاء اجلهم لا يجدونه مقدما عليه ساعة ولا يجدونه مؤخرا عنه
ساعة فيكون الآية الكريمة لتصوير العدم بتبدل القول لديه تعالى فهذان المعنيان مما ساقه الله تعالى بلطفه العميم الى الخاطر الفاتر ولعلهما
اوجه وادق من المعنيين الاولين فتامل والله الموفق   يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع وهو ان المراد بالاجل زمان
يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تاخر وفيه انه انما لا يوافق تحريره بمحل النزاع لو كان كلا الاجلين هما المسميان لكن المسمى هو الاخير
وانه انما يؤدي هذا الجواب الى القول بتعدد الاجل ان لو كان المفهوم منه كما قال الكعبي من ان الشخص الواحد له اجلان ان قتل في
الاول مات بالاجل الذي هو معناه في تحرير محل النزاع وان لم يقتل يتجاوز عنه الى الاخر   ذكر الفتى اي بعد موته عمره الثاني
فيكون الذكر مضافا الى المفعول والمراد به مذكوريته بحسن الاحدوثة بين الناس وقيل ذكره الله تعالى بمحامده اياه فيكون مضافا الى الفاعل والمفعول
متروك   اذ لا دلالة في اول الاية واخرها على نفي الحصول اقول سياق الايات الاخر الواردة في ثمود دالة عليه بلا شبهة وكذا الاخبار
ولا مدح الا بحصوله الظ ان يقول الا بعد اتصافه اذ يمكن ان يورد على قوله الا بحصوله ان الهداية بمعنى البيان حاصل
للمبين له فيلزم ان يمدح عليه مع انه باطل قطعا ولا يقال انه متصف بالبيان بخلاف الهداية التي هو مطاوع هدى هذا   وما يقال
ان الاستعداد التام فضيلة يعني ان بعد البيان يحصل الاستعداد التام والاستعداد التام مما يمدح عليها عليه فلا معنى للحصر اقول
حصول الاستعداد التام بعد البيان ممنوع لجواز ان يتوقف على اشياء اخر مثل تعلق علمه تعالى وارادته بايمان المبين له فافهم
يتعلق المدح حتى ان الاستعداد التام والاعتراض منتف
مدفوع الخ ويمكن ان يدفع بوجه اخر وهو ان مرادنا بقولنا لا مدح الا بحصوله انما هو المدح على الهداية وهو لا يحصل الا بحصولها
واما التمكين فهو وان كان ممدحة لكنه لا يناسب قولهم فلان مهدي   نعم يصح جواب سؤال اسلفنا ذكره بقولنا ويمكن
ان يدفع

ان يدفع بوجه اخر   ويرد على هذا اي على الاستدلال بالاية ولا يخفى على من تتبع كتب التفسير ان المراد ههنا اما طلب
الزيادة او طلب الثبات على الهداية فلا يكون مما نحن فيه   يمكن ان يقال الخ ويمكن ان يقال في دفع المنافاة ان ما قاله
المشايخ هو المعنى الحقيقي للهداية والمشهور بين القوم مجاز   وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة
اصلح حتى يلزم كون المغفرة ترك الاصلح   ويجوز ان يكون الخ جواب سؤال مقدر وهو ان عدم المغفرة كيف لا يكون
اصلح وهو واجب عندهم ولذا قيل الجواب الخ   ولو سلم ذلك فمعنى كلامه الخ اي لو سلم اصلحية عدم المغفرة وان وجوبه
لكونه اصلح   فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير الخ هو المغفرة فلا يلزم ترك الاصلح بل الاتيان بالاصلح وفيه انه يلزم منه ان كون
فعل اصلح للعبد انما يكون لو فعله الله تعالى وهو خلاف مذهبهم لانهم يقولون ان فعل الله تعالى الاصلح واجب لكونه اصلح والفرق
واضح   ولو سلم فالحجة اي لو سلم جواز المغفرة وكونه غير اصلح فتجويز الترك على ذلك التقدير الخ لا ينافي استحالة الترك
ولو سلم اي لو سلم انه ينافي الاستحالة فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري   وههنا بحث حاصل البحث الاعتراض
من طرف المعتزلة على اهل الحق بانكم تنفيتم الوجوب على الاطلاق مع ان ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل فيجب على الله تعالى رعايتها
وحاصل الجواب ان الوجوب المنفي بقولنا لا واجب عليه تعالى اصلا الوجوب في الخصوصيات مثل الاصلح للعبد وغيره لا مطلق الوجوب
ولا يخفى ان في هذا الجواب ميلا الى مذهب المعتزلة بل الى مذهب الفلاسفة ايضا اذ فيه تسليم جواز الوجوب والحق ان يقال في الجواب
ان يقال ان المنفي هو الوجوب مطلقا ولا نم جواز الترك الذي ليس فيه حكمة لم لا يجوز ان يوجد في جانب جميع التروك ايضا حكمة
فلا يلزم الوجوب اذ المرجح عندنا هو الارادة لا الحكمة   وهو انه لا اشكال ان ترك ما فيه الحكم بخل الخ فبان رعاية الحكمة ليست
بواجبة على الله تعالى بل راعى الحكمة تفضلا وايضا هذا الكلام مبني على الحسن والقبح العقليين وهي باطلة عندنا وقد مر منا في مسئلة ان للعباد

افعال اختيارية ما يستعان الى جواب اهـ فتذكر وتفطن   اللهم الا ان يقال الخ وفيه ان هذا الجواب مناقض لنفسه ومناف

لمذهب اهل السنة اذ بعد تسليم وجوب رعاية الحكمة يلزم تسليم الوجوب فى الخصوصيات اذ هى ليست بخارجة عن الحكمة

مجرد تسمية فى كونه مجرد تسمية نظرا اذ اهل الحق لا يقولون بوجوب الاصلح بطريق جرى العادة ايضا فلو كان مجرد تسمية لم يظهر الخلاف بين

الفريقين   والعجب انهم لا يجعلون ما اختاره الشارع كالسموات والارضين مثلا وفى بعض النسخ ما اخبر به الشارع فمثاله خروج

ياجوج وماجوج مثلا   اذ لا يتصور فى حقه تعالى اذ لا معقب لحكمه وهو الحاكم على الاطلاق وهو الحكيم الخبير   ان الغاء التعقيب الخ

وكون المعطوف والمعطوف عليه متناسبان بالماضوية   مع انه كلام على السند قد يقال انه كلام الظاهر انه كلام على نفس المنع الذى

هو قوله لا نم ان الوقت من المشخصات ثم ان الكلام على نفس المنع كان مقبولا فى هذا المقام اذ يصح ان يقال ان اعيد وقت الحدوث فهو

مبدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه انتهى اقول الظاهر انه منع لقوله والا يلزم تبدل الاشخاص تقريره انا نمنع تبدل الاشخاص بتبدل المشخصات

فيجوز ان يكون وقت الحدوث مشخصا خارجيا ولا يلزم ما ذكرتم وايضا قول هذا القائل ثم ان الكلام الخ يخالف قول اهل المناظرة من ان

منع المنع ومنع ما يؤيده لا يفيد اثبات المقدمة الممنوعة   هف فتمل فى بيانه بداهة او لانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه كما فى الدور

الا ان التقدم هاهنا زمانى وفى الدور ذاتى تامل انتهى اقول بطلان هذا التقدم مم وانما يكون باطلا ان لو كان التقدم لازما لتوقف الشئ على نفسه

على نفسه كما فى الدور وهو هاهنا مم   بين زمانى الوجود بل بين الوجودين المتغايرين لشئ واحد وهو جائز وقيل بل معناه تخلل

فى التحقيق تخلل الاتصاف بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الازمنة وذلك كلبس شخص معين ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه

ولا استحالة فيه انتهى اقول فيه بحث لانه يلزم على هذا بقاء الوجود بعد العدم وهو بط   وفيه بحث هذا ناظر الى قوله تجويز التميز الخ

وقوله ثم لا يخفى ناظر الى قوله وايضا لو تم الخ وقيل ان قوله اذ الاختلاف ناظر اليهما الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى اه فناظر الى الوجه الثانى فقط

وفيه ما فيه

وفيه ما لا يخفى   فالتفريق هلاك للكل الاولى ان يقال فالتفريق هلاك للجميع اذ فى لفظ الكل ايهام خلاف المراد   وفيه بحث لان الخ

فيه مخالفة للعرف فانه يقال وجع راسه لا وجع روح راسه ولا يقال وجع روحه   والظاهر ان العذاب للبدن والروح جميعا فالظاهر ان الانفاخ

وانت خبير الخ الظاهر انه جواب من طرف المجيب بان دعوى اتحاد الاجزاء فى الجلدين غير مسموع ونقل عنه لعل المدعى بنى دعواه على ان

مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى وفيه ما عرفت لكن يرد عليه ان فيه شائبة

التناسخ فافهم ويحتمل ان يكون قوله وانت خبير اعتراضا من طرف السائل بلزوم التناسخ   فقال عليه السلام على الصراط الحديث

ولعل تقديمه عليه السلام ذكر الصراط ثم الميزان ثم الحوض اشارة الى ان الخوف على امته فى الصراط اشد من الميزان فيكون معنى الحديث

اطلبونى فى الصراط فان لم تجدوا فاعلموا انى لم اجئ اليه بعد واطلبونى على الميزان فان لم تجدوا فاعلموا عدم مجيئى اياه فاطلبونى

على الحوض   ويرد عليه انه يحتمل الخ اقول قوله تعالى ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين يشعر كون الجنة هى دار الثواب

وهذا المعنى الخ فاذا كان التمكين فى الاستقبال كان الوجود فيه ايضا وفيه ان لزوم هذا المعنى للوجود مم اذ يمكن ان يوجد الشئ

ثم يحصل التمكين   والا فانواع الخ يمكن ان يقال لعله اريد بالشرك مطلق الكفر وبالسحر ما ليس بكفر كالشعبذة ونظير البيض

وغيرهما مما لا يكون كفرا   لانا نقول الخ هذا الجواب انما هو على مذهب الشافعى واما على مذهب الاعظم فيجوز ان يكون معنى الحديثين

لا يزنى الزانى وهو مؤمن متصف بعدم الاثم الزنا ولا ايمان مقارنا للامانة لمن لا امانة له ولو كان المراد من الامانة المنفية فى الحديث

هى الامانة المذكورة فى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض الخ فلا يرد السؤال بالحديث الثانى   وجه الاستدلال ان الخ

اقول ليت شعرى كيف يفهم من هذا الحصر كفر الفاسق اذ المفهوم منه ان الكافر بعد الايمان هو الفاسق لا ان الفاسق

كافر تامل فى الفرق بينه وبين ما ذكره المحشى   على انه يجوز الخ جواب ثان لقوله بالقبح العقلى   نعم يرد ان يمنع الخ هذا المنع

وما بعده من قوله ولو سلم فيجوز الخ اعتراض على الدليل الاول من ادلة المعتزلة وقوله ثم ان نهاية الكرم اعتراض على الدليل الثاني و
قوله دعوى بلا دليل اعتراض على الدليل الثالث   لحكمة خفية او جلية مثل اظهار لطفه وكرمه   واقول لعل مرادهم ان الكريم الخ
واقول لعل مرادهم ان الاخبار الواردة في الوعيد بعنوان الانشاء كما قال لابنه لا تفعل الفعل الفلاني والا اقتلك فلا كذب ولا تبديل
لكن هذا وما ذكره الفاضل المحشي خلاف الظاهر   فتامل لعل وجه التامل هو ان قوله مع ان الخصم لا ينكره ليس بصحيح اذ من المعتزلة
من قال ان العبد اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه وهو انما ينكر الجواز العقلي دون الوقوعي وكلامنا فيه   الذي له جزاء اخر عظيم
ان اريد بجزاء الاعلى ههنا التعذيب ففيه تسليم لعدم الشفاعة وان اريد غيره فلا بد من بيانه   لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر
قيل قيل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى انتفى ثبت النفع مطلقا اولا انها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت
المدعى وفيه شيء تامل اقول لعل الشيء الذي فيه ان هذا انما يرد حجة بمفهوم المخالف والحنفي للخصم ان يمنع ثبوت اصل الشفاعة
ثبوت المدعى   يعني اصل الشفاعة الخ لان الشفاعة اية نكرة واقعة في سياق النفي   بطريق اخر مثل لحمي
حتى ثبوت اصل الشفاعة فالحق في الجواب ان يقال ان المقام لما اقتضى ان يوضحوا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم دل على ان الشفاعة ثابتة لاهل الكبائر
الشفيع بنفسه   يشير الى منع الدلالة قيل سند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد انتهى
اقول هذا مبني على ما قيل من ان النكرة في الاثبات قد تفيد العموم مثل تمرة خير من جرادة   لا رجل في الدار وانما هو على السطح
لعل هذا المثال لم يوجد في كلام العرب المعتد بعربيته وانما هو من اختراعات المحشي   عدم المغفرة بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة
ثم اقول هذا مخالف للمنع السابق للمعتزلة بقوله ولا نم مغفرة الصغاير اذ لا يجب مغفرة غير التائب بل يغفرها ان شاء لكن المخالفة
غير مضرة كما لا يخفى   غير مفيد اذ مراد المعتزلة اثبات اصل العفو ويكفيهم في ذلك ثبوته بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب وفيه ان
مراد المعتزلة كما يفهم من اول كلام ان اثبات العفو في الصغاير مطلقا وفي الكباير بعد التوبة فيفيد عدم مغفرة العفو بالنسبة الى صغيرة
المجتنب

المجتنب والى التائب   لجواز ان يراه في خلال العذاب الخ ولو قال اثبات والايمان من اعظم الخيرات فيجازى باعظم
المثوبات وهو الجنة ولا يمكن ان يرى ذلك الخ لم يرد هذا المنع فان قلت كون الجنة من اعظم المثوبات مم كيف ورؤية الله تعالى
اعظم منه قلنا هذا القدر يكفي في تبكيت الخصم على انه ينكر الرؤية ولك ان تقول ان اعظم المثوبات هو الرؤية وهي لا تكون الا بعد
دخول المؤمنين الجنة وايضا انا لم ندع ان الجنة اعظم المثوبات بل قلنا انها من اعظم المثوبات فلا اشكال   فلا يرد
جواز التفاوت بالشدة والضعف اقول ليت شعري كيف لا يرد ذلك اذ اجعل جزاء اهل الكبيرة ايضا مطلق الخلود ويكون التفاوت
بالشدة ونحوها ولو قال في التفسير اي نفس الخلود فلا يرد الخ لكان احسن واولى   بوجوه اخر مثل الشدة وغيرها
لكنه غير مفيد ههنا اذ المقصود ههنا عدم خلود اهل الكبيرة وهو لا يكون الا بمنع الدوام   بقي ههنا بحث اقول يمكن ان يجاب
عنه بان المقصود ههنا تميز التصديق عن النسبة الواقعة في القلب وهذا القدر كاف في حصول التميز سواء دخل فيه غيره اولا هذا
ونقل عنه كون الايمان عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن
القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام انتهى اقول انت خبير بان ما قاله هذا البعض مرتبة اليقين اذ لم يبق من الظن الا الاسم
فكيف يصح قوله والكلام معهم تامل   وقوله يجعله كافرا اشارة الى حاصله الاعتراض على الشارح بالتنافي بين كلاميه في الكتابين تامل
ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قوله يجعله كافرا الحكم بكفره شرعا والحكم ان الخ فلا تنافي بين الكلامين
ان قلت ان اطفال المؤمنين مؤمن ولا تصديق فيهم واجاب عنه بعض الفضلاء بمنع عدم التصديق لهم لجواز
ان يكون تصديق اباءهم تصديقا لهم ولا يخفى انه باطل لان المؤمن من اتصف بالايمان والمصدق من اتصف
بالتصديق وهو الادراك الاذعاني والاطفال متصفون بالايمان دون الاذعان



قال الشارح التصديق باق في القلب هذا منع لعدم بقاء التصديق ان جعل السؤال استدلالا وان جعل منعا فاثبات للمقدمة الممنوعة بتحرير الدعوى بان يقال التصديق كما يطلق على المعنى المصدري يطلق ايضا على الحاصل بالمصدر اعني اتصاف المصدق بالتصديق بمعنى الحاصل بحيث يصح كونه وجها منه التصديق ولا يخفى في بقائه بعد زوال التصديق بالمعنى المصدري وفي حالة النوم ايضا وحاصل هذا الجواب ان ركن الايمان هو التصديق بالمعنى المصدري اعني الادراك الاذعاني ابتداء والتصديق بمعنى الحاصل بالمصدر بقاء ثم تنزل الى تحرير اخر على تقدير كون ركن الايمان هو التصديق بمعنى الادراك الاذعاني وقال ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي ومما قررنا سقط اعتراض بعض الشارحين على الشارح المحقق من انه لم يتأمل في ان النعاس الحقيقة منع عدم احتمال التصديق السقوط وهو في الحقيقة منع دوام بقائه فيكون عدم التصديق محققا فكيف يصح الجواب بانه باق ثم بعد تسليم عدم بقائه كيف يصح الجواب بان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي اذ هو راجع الى عدم تسليم عدم بقائه وهل هذا الا شغب فتأمل التأمل فليتأمل الا انه يسقط ايضا ما اورده الفاضل المحشي من ان هذا مناف لما عليه المتكلمون على انه ذكر في التفاسير في تفسير قوله تعالى وجعلنا نومكم سباتا قطعا ان السبات قطع الاحساس الراحة للاحساس وازاحة لكلال القوى فيكون النوم منافيا للاحساس لا للادراك عند المتكلمين ويؤيده ما رآه النائم من الرؤيا وادركه الان يصح النقل ولا حاجة الى ما اجاب به بعض الافاضل من ان بقاء التصديق في القلب ابدا الخ

هكذا وجدا في الكتاب

تم نسخه ١٢١٠

بعون منه الغفار